

**Dinámicas del pensamiento político boliviano:
Análisis mimético sacrificial de las obras de René Zavaleta Mercado y H. C. F. Mansilla**

by

Fernando A. Iturralde Roberts

Licenciado en filosofía, Universidad Mayor de San Andrés, 2008

Master en Literatura Latinoamericana, Universidad Mayor de San Andrés, 2011

Submitted to the Graduate Faculty of
the Dietrich School of Arts and Sciences in partial fulfillment
of the requirements for the degree of
Doctor of Philosophy

University of Pittsburgh

2017

UNIVERSITY OF PITTSBURGH

Dietrich School of Arts and Sciences

Dinámicas del pensamiento político boliviano:
Análisis mimético de las obras de René Zavaleta Mercado y H. C. F. Mansilla

This dissertation was presented

by

Fernando A. Iturralde

It was defended on

April 10, 2017

and approved by

John Beverley, Distinguished Professor, Hispanic Languages and Literatures

Juan Duchesne-Winter, Full Professor, Hispanic Languages and Literatures

Aníbal Pérez-Liñán, Full Professor, Political Sciences

Committee Chair: Elizabeth Monasterios, Full Professor, Hispanic Language and Literatures

Copyright © by Fernando Iturralde

2017

Dinámicas del pensamiento político boliviano:

Análisis mimético de las obras de René Zavaleta Mercado y H. C. F. Mansilla

Fernando A. Iturralde, PhD.

University of Pittsburgh, 2017

The purpose of this dissertation is to analyze the potential contributions of combining two Bolivian essayists' thought and a general theory or philosophy. René Zavaleta Mercado and H. C. F. Mansilla are two of the most important Bolivian sociologists from the twentieth century and represent two different and somewhat opposed traditions of thought: Marxism and aristocratic conservatism. The richness of their thought and work, though, allows me to consider what kind of similarities can be found between their ideas and the ones we can find in mimetic theory, as developed by French anthropologist of religion, René Girard.

The connections between the ideas of the two sociologists and the philosophical theory are done through a consideration of one event and five concepts that I believe are central in their work: The Bolivian Revolution of 1952; Nation and nationalism; Crisis; the subjects of history; the organization of the State and democracy; and the obstacle that impedes the development of Bolivia. As I try to show, all these concepts relate in a way that can give a complete image of the thought of the two sociologists in the light of several theories they use: from Marxism in many variants, to aristocratism, to Liberalism. All these connections have a transversal skeleton that holds them together: the philosophical and anthropological tenets of mimetic theory.

It is through mimetic theory that it can be shown how both sociologists are concerned with the transformation of under-developed societies into modern societies. This concern is then deployed into a problematic that goes back and forth between a pole of differentiation and identity, and a pole of crisis and loss of differences. Each author has his own strategies to think about this conjuncture and proposes different ideas that can be better interpreted, understood and problematized through the lenses of mimetic theory.

TABLE OF CONTENTS

1.0	INTRODUCCIÓN: UN CAMINO DE SEIS VÍAS	1
1.1	DESDE LA LITERATURA, HACIA LA LITERATURA	3
1.2	TEORÍA MIMÉTICA Y DOBLE VÍNCULO LATINOAMERICANO.....	6
1.3	LAS SEIS VÍAS POSIBLES E INABARCABLES	10
1.4	ELEMENTOS DE LA TEORÍA MIMÉTICA	11
1.5	AMPLIACIÓN DEL MARCO CONCEPTUAL Y DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO	21
1.6	MARXISMOS Y TEORÍA MIMÉTICA.....	24
1.7	COINCIDENTES QUE SE OPONEN Y SESGO IDEOLÓGICO.....	27
1.8	DIVISIÓN DE CAPÍTULOS.....	30
2.0	CAPÍTULO 1: LA CUESTIÓN DE LA REVOLUCIÓN NACIONAL	34
2.1	EN TORNO A LAS CUESTIONES EN JUEGO EN LA IDEA DE REVOLUCIÓN.....	34
2.2	LOS COINCIDENTES QUE SE OPONEN.....	37
2.3	NARRATIVA Y AMBIVALENCIA REVOLUCIONARIA	43
2.4	EN MEMORIA DE TIEMPOS MEJORES Y RETÓRICA DE REACCIÓN	52
	2.4.1 La futilidad de la Revolución del 52.....	58
	2.4.2 Perversidad de la Revolución del 52	60
	2.4.3 El riesgo de la Revolución del 52.....	65
2.5	ENVIDIAS DE CLASE MEDIA	68

2.6	ALIANZAS Y DEMISTIFICACIÓN DE PRIVILEGIOS	75
2.7	AFECTIVIDAD Y LAZOS DE OBLIGACIÓN RECÍPROCA	79
2.8	EN TORNO A LA INSURRECCIÓN Y SU AUSENCIA, O LA AGENCIA COMO VIOLENCIA	88
2.9	CONCLUSIONES PROVISIONALES	98
3.0	CAPÍTULO 2: LA CUESTIÓN NACIONAL Y EL NACIONALISMO	104
3.1	LA NACIÓN COMO PERTENENCIA.....	104
3.2	LA FUERZA DE LA NACIÓN COMO CERTEZA.....	113
3.3	HIPERMIMETISMO Y LAS DOS CARAS DE LO ROMÁNTICO.....	122
3.4	CONCERNIMIENTO Y CENTRALIDAD	135
3.5	DEL HOGAR NACIONAL AL HOGAR PATERNO Y DE REGRESO ..	138
3.6	LA VIOLENCIA, LO SAGRADO Y LA NACIÓN	147
3.7	DESEANDO UNA MODERNIDAD NO TAN MODERNA	151
3.8	¿QUÉ INDIVIDUO SIN PERTENENCIA? ¿QUÉ PERTENENCIA SIN RITUAL?.....	157
3.9	IMITACIÓN Y CONOCIMIENTO LOCAL	162
3.10	CONCLUSIONES PROVISIONALES	169
4.0	CAPÍTULO 3: LA CUESTIÓN DE LA CRISIS SOCIAL	175
4.1	TODAS LAS CRISIS, LA CRISIS.....	175
4.2	LA CRISIS NACIONAL GENERAL.....	176
4.3	APRENDIENDO DE LA IMITACIÓN DEL PASADO Y SURGIMIENTO DE DOBLES	183
4.4	OBSTÁCULO ESTATAL E IMPERIALISMO.....	186

4.5	SOCIALISMO AL RESCATE.....	188
4.6	ESTADO SACRIFICIAL Y SACRIFICIO ESTATAL.....	192
4.7	VIOLENCIA DE HUELGA Y PROTO-ESTADO DE PARTIDO	198
4.8	TÁCTICA, ESTRATEGIA Y ACCIÓN RECÍPROCA	204
4.9	HACIA LA CRISIS COMO CONOCIMIENTO	207
4.10	ENTRE LA INDIFERENCIACIÓN INCOGNOSCIBLE Y LA CERTEZA DE CONSCIENCIA DE CLASE	217
4.11	ANOMIA COMO CRISIS DE CRITERIOS NORMATIVOS.....	224
	4.11.1 De la religión a la política y de regreso por el camino de la guerra generalizada.....	228
	4.11.2 Entre plutócratas plebeyos y aristócratas remilgados	233
4.12	CONCLUSIONES PROVISIONALES	238
5.0	PROLETARIADO MINERO, ARISTOCRACIA E INDIGENISMO: LA CUESTIÓN DEL SUJETO NACIONAL	245
5.1	DECONSTRUYENDO LA DECONSTRUCCIÓN (NEO)LIBERAL	247
5.2	UN MUNDO DE ARISTOCRACIAS HEREDITARIAS CONTRA EL REINO DE LA MASA	254
	5.2.1 ¿Qué cosita había sido pues una jerarquía?	259
5.3	LA INCUESTIONABLE CONTINGENCIA DEL SER (DE LA POLÍTICA)	263
5.4	RECHAZO DE LA PLUTOCRACIA Y APEGO AL PRINCIPIO ESTÉTICO.....	266
5.5	MUNDOS ARISTOCRÁTICOS Y MUNDOS ROMÁNTICOS	269

5.6	ARISTOCRACIA HEREDITARIA Y SUJETO REVOLUCIONARIO...	274
5.7	IRRADIACIÓN DE CLASE Y CAUDILLISMO	279
5.8	DEL OBRERO, LA VÍCTIMA Y EL INDIO.....	282
5.9	AMBIVALENCIAS DE CLASE MEDIA	286
5.9.1	Ambivalencia sacrificable	289
5.9.2	Conocimiento del rival y autoconocimiento: los efectos de la doble mediación	292
5.10	ALIENACIÓN Y CAÍDA	297
5.11	DE REGRESO A LA MONARQUÍA.....	299
5.12	DEMISTIFICANDO A LOS DEMISTIFICADORES.....	301
5.13	TODOS LOS CAMINOS CONducEN A LO SAGRADO	308
5.14	CONCLUSIONES PROVISIONALES	311
6.0	CONJURACIÓN, ESTADO, DEMOCRACIA.....	318
6.1	LA CONJURACIÓN DE NOVIEMBRE COMO CONSPIRACIÓN	318
6.1.1	“Centralidad” conspirativa y paralelos estructurales.....	319
6.1.2	Conspiración y totalidad	322
6.2	DE LA LUCHA DE LOS DOBLES A LA UNANIMIDAD LEGITIMADORA	327
6.3	CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA, FORMACIÓN DE MITO Y PACTOS	333
6.4	HEGEMONÍA Y UNANIMIDAD IMPERFECTA.....	337
6.4.1	Eliminación del doble o expulsión sacrificial del proletariado minero...	340
6.4.2	Estado rentista y deseo de Estado	345

6.5	DE LA RIVALIDAD EN TORNO AL ESTADO A LA RIVALIDAD EN TORNO A LA DEMOCRACIA.....	348
6.5.1	La democracia como moda imitativa.....	353
6.5.2	Alergias imitativas	356
6.5.3	Entre la buena y la mala imitación	361
6.5.4	Ambivalencia imitativa del modelo autonómico.....	365
6.5.5	El carácter moderno del afán innovador.....	368
6.6	ESTADO, FASCISMO Y AUTO-DETERMINACIÓN.....	372
6.7	CONCLUSIONES PROVISIONALES	380
7.0	PARADOJA SEÑORIAL, PRECONSCIENTE COLECTIVO Y CARÁCTER CONSERVADOR	384
7.1	EXPLOTADOS, EXPLOTAOS	384
7.2	MUNDIALIDAD DEL MUNDO.....	386
7.3	IMITACIÓN DE TECNOLOGÍA E IMITACIÓN NEGATIVA DE VALORES NORMATIVOS.....	388
7.4	UNA POSIBLE APROXIMACIÓN A LA PARADOJA SEÑORIAL	394
7.5	UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN DE LA APROXIMACIÓN.....	401
7.6	PARADOJA SEÑORIAL Y TEORÍA MIMÉTICA	403
7.7	CARÁCTER CONSERVADOR Y ANTI-BUROCRACIA PRE-MODERNA	411
7.8	EL TEOREMA DEL PRE-CONSCIENTE COLECTIVO.....	415
7.9	ESCÁNDALO Y PRE-CONSCIENTE COLECTIVO	419
7.10	CONCLUSIONES PROVISIONALES	423

8.0	CONCLUSIONES.....	427
	BIBLIOGRAFIA.....	444

PREÁMBULO: VIVIR EN TIEMPOS INTERESANTES

The world of ideas is a lot like the world of men. It has fighting for territory, cut-throat competition, struggles for prestige and recognition, jealousy, fear, and mutual fascination. Of course, when it is theories, hypotheses, conjectures –ie. abstractions- which slaughter each other, it is not the same as if it were men.

Jean-Pierre Dupuy¹

Aprovechando de que ésta es, en última instancia, una tesis de literatura, estamos altamente tentados de comenzarla con una especie de diario, testimonio o crónica de un período específico en la historia de Bolivia. En otras palabras, estamos tentados de escribir un breve texto introductorio al modo de un escrito de intervención, es decir, un texto compuesto por un compromiso claro con lo que ocurre en la realidad sobre la que trata (un poco como en la prosa de Zavaleta Mercado). Nos referimos a la “realidad” de la intelectualidad boliviana y, sobre todo, paceña de la actualidad. A esa intelectualidad pudimos observar de forma directa durante el verano (norteamericano) de 2015 (los meses de junio, julio y agosto). El momento era especialmente emocionante no solo porque había una intensa actividad cultural (en esos meses tuvieron lugar el congreso de Estudios Bolivianos en Sucre, la Feria del Libro y el Congreso de bolivianistas, ambos en La Paz), sino porque, desde que el Movimiento Al Socialismo (MAS) subiera al poder con Álvaro García Linera como su vicepresidente (22 de enero de 2006), la intelectualidad –es decir, las personas involucradas con las ciencias sociales y las humanidades– se hizo cada vez más visible, notoria e importante en el desarrollo y el desenvolvimiento de la política nacional.

¹ A lo largo de este trabajo, haremos referencia a obras de Girard y de Dupuy en inglés, francés y español. El criterio de selección del idioma fue simplemente el de la disponibilidad que tuvimos de las obras a la hora de la redacción.

No solo había una perpetuación de la clásica figura de la ciudad letrada con sus gobernantes duchos en las distintas disciplinas humanistas; sino que había algo que parecía el surgimiento de un orgullo intelectual de izquierdas que siempre había tenido uno de sus bastiones centrales en las universidades públicas y, en el caso específico de La Paz, en la UMSA. Toda la emoción que sintieron las diferentes izquierdas mundiales y los intelectuales que les pertenecen no era sino un reflejo de la excitación que cundía en Bolivia y, sobre todo, en La Paz (la sede del gobierno). Era ahí, en la sede de la vicepresidencia, donde se realizaría una serie de coloquios y conferencias titulada “Pensando el mundo desde Bolivia” y que se encargaría de traer a los más importantes intelectuales de la izquierda global contemporánea: Toni Negri y Michael Hardt, Giuseppe Coco, Gayatri Chakravorty Spivak, Emmanuel Wallerstein, Enrique Dussell, Slavoj Žižek, Jorge Veraza, Hugo Zemelman y, a falta de Badiou, su traductor al inglés, Bruno Bosteels (Negri et al. *Pensando* 9-10). Todo este influjo de pensamiento internacional, esta especie de ‘centralidad’ (el concepto es de la teoría mimética) o de ‘glocalidad’ (el concepto es de los estudios decoloniales y de la nueva teoría política italiana) se podía sentir en el aire, por hablar de algún modo, es decir, era parte del aire del tiempo, del *Zeitgeist*. No se podía estar seguro de dónde comenzaba realmente el deseo que había hecho que de pronto Bolivia se encontrara al centro de las conversaciones políticas del mundo y de las declaraciones y especulaciones de los teóricos más importantes de la izquierda occidental (salvo en la certeza de la importancia de las movilizaciones sociales del ciclo de 2000 a 2006); era como si el círculo vicioso que la teoría mimética resume bajo el concepto de *doble mediación* estuviera siendo vivido por poblaciones enteras.

Esto puede sonar muy arrogante pues es bien sabido que el repentino interés por el caso boliviano se debió principalmente a las sublevaciones populares que parecían estar marcadas por un propósito claramente anti-neoliberal. Estas sublevaciones habrían sido un ciclo iniciado en 2000

con lo que se conoce como “la guerra del agua” en Cochabamba y habrían culminado con la renuncia del presidente en octubre de 2003 y en 2005 tras lo que luego se conoció como “guerra del gas” y el posterior ascenso al poder de Evo Morales. Efectivamente, el movimiento y la organización popular son aspectos que han sido valorados y puestos en la consideración a la hora de saber por qué era importante lo que se estaba viviendo en el país (Suárez 65-80). Todo esto configuró sin duda una realidad en la que la gente tuvo que recurrir a estrategias y tácticas de resistencia y lucha ante la violencia injustificable del gobierno. En ese sentido, había una noción de heroísmo entre la población: las masas eran las protagonistas de un proceso de lucha, resistencia y organización que había conseguido sus metas en varios momentos consecutivos. Se podía concebir la situación como una verdadera auto-organización de la masa en función de objetivos políticos claros. Por último, las posibilidades de introducir un cambio histórico que tenía que ver con el fin del racismo también hacían que la situación fuera crucial en muchos aspectos. Todo esto es cierto y hay muchísimo más que no consideramos y que tiene que ver definitivamente con el valor y el heroísmo de la población boliviana durante esos días.

Lo que nos parece que se puede interrogar de todas maneras es la forma en que esta situación general fuera apreciada por la opinión pública internacional, sobre todo por la opinión internacional de la izquierda. Los acontecimientos en Bolivia podrían haber pasado desapercibidos por la atención internacional y haber generado los cambios que proponían de todas maneras. Lo que nosotros tratamos de destacar aquí es la atención que se le dio a Bolivia como un fenómeno en el que no se puede distinguir claramente cuánto se debía a la situación real (que fue sin duda alguna heroica) y las expectativas proyectadas en esos mismos acontecimientos. Sospechamos que la mirada internacional tenía por lo menos una parte de una idealización de lo que se podría conseguir con los acontecimientos cuando a nivel de la población lo único que se quería era un

cambio de gobierno rápido (exacerbado y llevado a su extremo por la violencia que usó el gobierno). Esta sobre-determinación de la significación de los sucesos “reales” es lo que estamos comentando aquí como una figura de doble mediación; no se trata de desacreditar a la población que consiguió con mucho mérito los cambios y las transformaciones que se viven hasta hoy. Se trata más bien de cuestionar el proceso a través del cual las repercusiones de los acontecimientos tuvieron que ver con cierta idealización que luego fue transmitida a los actores intelectuales de lo que seguiría a los acontecimientos.

Por un lado, era claro que el repentino interés del mundo por Bolivia era producto de una serie de acontecimientos históricos que habían cambiado su realidad; por otro lado, el hecho de que los bolivianos informados percibiesen esa atención generaba entre ellos la certeza de que había algo en el país, en *su* país, que merecía la atención del mundo. El interés así generado entre los intelectuales bolivianos con respecto a las condiciones que atraían a las miradas de los intelectuales internacionales, llamaba a su vez la atención de estos últimos, confirmándoles sus sospechas de que, seguramente, Bolivia era el lugar –o al menos uno de los lugares– en el que estaba ocurriendo algo de suma importancia. La confirmación de sus sospechas, solo confirmaba aún más la certeza de los bolivianos o, mejor, de los bolivianistas, de que su tema de estudio realmente valía la pena y de que debía ser estudiado a fondo. Teníamos, como queda claro, un caso perfecto de *doble mediación mimética* tal como la concibe la teoría iniciada por René Girard.

El concepto de *doble mediación* busca dar cuenta del proceso a través del cual un deseo es imitado y luego vuelto a imitar por quien lo inspirara primero. En otras palabras, se trata de la idea de que, en una situación en la que un sujeto ha imitado su deseo de otro, el modelo del deseo imita a su vez el deseo que ha inspirado en el otro. Evidentemente, se trata de un efecto de duplicación del deseo a través de una confirmación; pero también se trata de una diferencia en tanto que el

deseo aparece como algo cada vez más digno, importante y valioso. La doble mediación confirma el deseo y lo intensifica en ambos actores. Se puede imaginar que este proceso conduce a una pérdida de la noción del origen del deseo. Se deja de saber con claridad quién fue el primero en desear o en sugerir el deseo (puede que el deseo sea tan solo una imaginación de quien imita) y, por lo tanto, se diluye la noción misma de un deseador original o de un deseo original.² Pensemos en el ejemplo que estamos tratando. Hay una serie de acontecimientos importantes en Bolivia. Nadie desmerece el valor y la importancia de dichos acontecimientos. Sin embargo, cabe preguntarse cómo se construye un sentido alrededor de dichos eventos, es decir, cómo se establece que lo que buscaban los protagonistas de esos eventos coincide con lo que muchos intelectuales de izquierda deseaban. Aquí comienza el problema de la doble mediación: ¿es la impresión de que hay un claro deseo entre los actores de los acontecimientos la que hace que los intelectuales adopten e imiten ese deseo? ¿Y es, entonces, ese deseo proyectado en la masa luego adoptado por intelectuales locales y promovido como el deseo mismo de las masas? El problema es que no se puede determinar en absoluto cuál era el deseo exacto de los miles de personas que participaban del evento. Más allá de la certeza de que se deseaba expulsar al presidente, la orientación a largo plazo de las movilizaciones abría un espacio para que deseos proyectados se sumaran a los deseos que seguramente existían.

Uno de los aspectos interesantes de la idea de *doble mediación* una vez que se la aplica a las cuestiones nacionales o internacionales es que nos permite comprender cómo, una vez iniciado el proceso por el cual un país llama la atención de otros, se vuelve difícil de decidir exactamente

² Se puede acercar este concepto del que desarrolla Michael Taussig en *Mimesis and alterity* bajo los términos de ‘mimetic excess’ (254-55) siempre y cuando se tenga en consideración el énfasis que la teoría mimética pone en el hecho de que la imitación surge del deseo o se enfoca en el deseo, mientras que en Taussig la imitación surge de las apariencias.

qué es lo que inició la bola de nieve que culminó con que ese país se pusiera de moda (más aún si se considera la concepción politizada que se tiene de los medios de comunicación en la actualidad). Insistimos, no se trata de menospreciar o denostar los acontecimientos en sí ni a los sectores que protagonizaron esos acontecimientos. La preocupación aquí está del lado de las repercusiones de esos acontecimientos en los medios intelectuales nacionales e internacionales. El origen de la bola de nieve es, definitivamente, la serie de acontecimientos históricos por los que pasó Bolivia. Sin embargo, la acumulación de interés por esos acontecimientos y las diferentes interpretaciones que se les dieron dependen ya de una adopción de deseos que vienen de los líderes de los movimientos políticos, o de los mismos movimientos o de la proyección en ellos de deseos intelectuales. Esta “indecidibilidad” sobre el origen de la atención, o del deseo, o de la imitación es parte fundamental del concepto de *dobles mediación*, pero también es una forma de concebir aquel dicho de Deleuze según el cual vivir en los sueños de otro(s) es la peor pesadilla que alguien pueda concebir (“What is the Creative” 103). La *dobles mediación* nos enseñaría, pues, que el camino más corto para alcanzar ese punto digno de pesadilla es la imitación de la imitación del deseo del otro y propio (de ahí la indecidibilidad).

Sin embargo, toda esta conmoción no solo se reflejaba en la atención que los intelectuales ponían sobre su propio país sino también en la atención que los intelectuales prestaban ahora a otros intelectuales bolivianos, contemporáneos y de otras épocas. La investigación sobre cuestiones bolivianas se volvió una obligación de tipo moral y quien no se ocupaba de investigar sobre el país aparecía como alguien que no cumplía con lo que le correspondía para con su sociedad (en otras palabras, como un alienado)³. Así, la discusión no solo giraba en torno a lo que ocurría y

³ Un ejemplo anecdótico, pero probablemente significativo, de este proceso de concentración de los esfuerzos intelectuales en el conocimiento local se puede comprobar en la evolución de la

había ocurrido en el país para que se diera una coyuntura de movimiento social tan intensa, sino que giraba también en torno a lo que los intelectuales e investigadores afirmaban sobre esa realidad. Esta situación nos permite observar otro proceso que la teoría mimética describe: el pasaje que va de la fijación en un objeto de deseo (digamos, la realidad boliviana) a la fijación en los rivales que se mueven por obtener ese mismo objeto (en nuestro caso, los intelectuales que escribían y habían escrito sobre Bolivia).

Con esto no queremos decir que este tipo de concentración en el propio país sea algo negativo, pero pensamos que habría que cuestionar porqué a partir de cierto momento se vuelve algo positivo. La relación directa entre el conocimiento que se puede tener de un país y sus facultades para crecer y desarrollarse es algo que se da por sentado. Lo que no queda claro es cómo exactamente el desarrollo de un conocimiento social sobre la sociedad genera una mejora o un progreso en esa sociedad. ¿Cuáles son esos mecanismos que van de la investigación en temas concretos al desarrollo de la sociedad? ¿Y existen casos en los que no haya una correspondencia entre ambos fenómenos? Además, cabe preguntarnos si el conocimiento que se genera desde el mundo intelectual tiene repercusiones en la mayoría de la población o en algún fragmento de la población. Si cuestionamos todo esto no es porque no creamos que sea positivo desarrollar un interés por lo propio sino porque estamos ya demasiado habituados a percibir el conocimiento como interesado e imparcial. En efecto, a modo de ejemplo, podríamos pensar en las diferencias en la concepción de la Guerra del Pacífico que existen en Chile y en Bolivia. Sabemos que el

Maestría en Literatura Latinoamericana de la Carrera de Literatura de la UMSA. En un principio, la maestría era de “literatura latinoamericana”, pero en versiones posteriores pasó a ser de “literatura latinoamericana y boliviana” y luego de “literatura boliviana y latinoamericana”. Se destaca, una vez más, el énfasis en la especialización en temas bolivianos que, si bien es cierto que debería ser una tendencia de la universidad pública, es también producto de las presiones internacionales y de la doble mediación en la investigación.

conocimiento que se tiene está mediado por las preferencias nacionales; por lo tanto, no siempre es un conocimiento verdadero. Ahora, ¿puede un conocimiento no verdadero contribuir al crecimiento de un país y a su progreso? Es probable que sí, si le da más orgullo y seguridad en sí mismo; pero también es posible que esa auto-confianza derive en auto-engañó en algún momento y no sea tan productivo como si se tratara de un conocimiento verdadero.

La efervescencia intelectual convoca, sin duda, a la discusión de ideas que están sujetas a modos de describir la realidad y, en ese sentido, el conocimiento que el boliviano buscaba era aquél que lo pudiera explicar a él mismo. Los libros sobre el fenómeno de Evo Morales (una forma bastante sacrificial de resumir la crisis social que vivió el país) abundan (Morales; Reynolds; Sivak; Von Vacano) y el ‘Proceso de cambio’ es una especie de concepto casi tan vago como es utilizado (para poder definir a quiénes están a favor y en contra), algo similar a lo que ocurre con el de *descolonización*. Sin duda, aquí es donde mejor podríamos aplicar el concepto zavaletiano de *crisis*. Si la crisis puede ser un método de conocimiento social, nos dice el sociólogo orureño, es porque, primero, en ese momento, las clases sociales se diferencian claramente y, segundo, porque las clases se conocen entre sí (de repente, los obreros fabriles, aparecen como identidad definida, como sindicato, o, de modo similar, los movimientos sociales y las clases dominantes o las clases medias se conocen o, por lo menos, perciben).

En fin, la crisis⁴ convoca a sus intelectuales y estos responden como pueden a su llamado. De este llamado surge un conocimiento que corresponde tanto a cierto sentido común que la gente

⁴ A lo largo de esta disertación utilizaremos el término ‘crisis’ de forma general y abstracta. La razón por la que no precisamos el tipo de crisis del que hablamos o al que hacemos referencia en cada caso es porque pensamos que todas las crisis pueden ser subsumidas al concepto general de crisis de indiferenciación que tiene la teoría mimética. Por ejemplo, en el caso de las crisis de los años 2000 a 2003 de las que hablamos ahora, una forma de especificar el tipo de crisis es a través de una alusión a la crisis del Estado. Éste es el caso del análisis de García Linera (García Linera

tiene de lo que está pasando como a los aspectos que saltan desde el campo de la producción intelectual y académica a los medios de comunicación. Creemos que nuestro trabajo forma parte de esos esfuerzos por entender la crisis que vivió Bolivia desde el año 2000 hasta la actualidad; crisis que configuró un nuevo panorama político, así como reorganizó y amplió de forma significativa el campo intelectual. Esto significa que es en el contexto de esta situación que se recuperan los trabajos de muchos intelectuales que se habían enfocado en la temática boliviana y que permitían comprender lo que acaecía desde una perspectiva histórica más profunda. En otras palabras, estas perspectivas elaboradas deberían permitir a los bolivianos conocer las causas de lo que estaba ocurriendo más allá de las exigencias de renuncia del presidente coyuntural o más allá de los conflictos específicos con transnacionales o incluso con la ideología neoliberal. La perspectiva profunda que ofrecían estos intelectuales permitía indagar en las causas históricas de fondo que habrían conducido a los conflictos. Dicho de otro modo, esta perspectiva daba un conocimiento de más largo plazo, más histórico y, en ese sentido, más profundo.

Dentro de ese contexto es que adquieren preponderancia las figuras del grupo Comuna (Álvaro García Linera, Luis Prado, Ráquel Gutiérrez, Luis Tapia), los intelectuales indianistas y kataristas vinculados al MINKA, a la CSUTCB o al THOA (Roberto Choque, Carlos Macusaya, Pablo Mamani, Silvia Rivera Cusicanqui, Esteban Ticona, entre otros), las historiadoras de la

et al. *Memorias* 29-84). La descripción que hace de este tipo de crisis no se aleja mucho de la noción de crisis de la teoría mimética. Se trata en efecto de una pérdida de hegemonía y, en cuanto tal, de una pérdida de los criterios de pensamiento y ordenamiento social que regían a la sociedad con anterioridad. Si se pierden los criterios de ordenamiento, sin embargo, lo que tenemos no es otra cosa que una pérdida creciente de las diferencias que regían el orden social, es decir, una indiferenciación de las reglas y leyes que regían y rigen a la sociedad hasta un determinado momento. De modo similar, si se habla de una crisis del modelo neoliberal en general se debe aceptar que lo que está en crisis es la forma en que dicho modelo organizaba y ordenaba a la sociedad, es decir, la forma en que establecía patrones de diferencia y organización.

Coordinadora de Historia (Silvia Arze, Rossana Barragán, Magdalena Cajías, Ximena Medinaceli, entre otras), las anarco-feministas de Mujeres Creando (María Galindo y Julieta Paredes, entre otras). Todos estos grupos de intelectuales (o activistas y políticos) aparecen como intérpretes importantes y anticipadores de lo que se vivía en el país. Se trataba de toda una tradición intelectual que ahora salía al proscenio del acontecer político y hacía valer sus opiniones en los temas que servirían para construir la hegemonía del partido de gobierno. Esto no significa, por supuesto, que estos intelectuales fueran meramente instrumentos del MAS o que no tuvieran una postura crítica ante el gobierno (que fueran intelectuales orgánicos); no, lo que significa es que adquieren un mayor renombre en la medida en que son esos intelectuales los que ayudan a comprender lo que le ocurre a la sociedad. Del otro lado, los intelectuales que habían apoyado al proceso neo-liberal, o auspiciado sus posibles resultados (Roberto Barbery, Roberto Laserna, Jorge Lazarte, Fernando Molina, entre otros), se encontraban con cada vez menos credibilidad y espacio en los medios de comunicación. Las columnas periodísticas y la contribución frecuente o esporádica en periódicos y revistas respondían claramente a una toma de posición con los acontecimientos que venían de ocurrir entre 1999 y 2003. En todo este tiempo, el radicalismo de las posiciones ideológicas contrarias se agudizó y mostró su verdadera cara.⁵ Como quiere Zavaleta, se trataba del conocimiento que la crisis produce: los distintos estratos que componen la sociedad de pronto se daban cuenta de qué miembros, agrupaciones, identidades, naciones y clases estaban a un lado o al otro del espectro político.

⁵ A propósito de las pugnas en el campo mediático y los grados de apoyo o críticas al gobierno del Movimiento al Socialismo (MAS), se puede consultar la ponencia de Elizabeth Monasterios “La conflictiva relación de Comuna con el gobierno del MAS y la construcción del Estado plurinacional”, presentada en LASA en mayo de 2016.

Con todo, a medida que esos estratos de la sociedad adquirían un conocimiento sobre sí mismos, los intelectuales se hacían más y más reconocidos por el público. Obviamente, esto podría ser investigado como el modo en que las sociedades canonizan a sus intelectuales. En cualquier caso, los bolivianos escuchaban, leían o, por último, compraban los libros escritos por bolivianos o con temática referente a Bolivia. Así, en este interés por lo que ocurría en el país, también se resumía el proceso a través del cual surgió una polarización a nivel intelectual –o ideológico, si se prefiere, pues los intelectuales siempre están ideologizados. Así las cosas, en el ámbito de la filosofía se pudo ver tanto una recuperación como un cuestionamiento de los clásicos del pensamiento boliviano: Tamayo era cuestionado y defendido (Larson; Sanjinés; Molina *La conjura*); Arguedas era reivindicado y vapuleado (Sanjinés; Molina *La conjura* 11-18; Mansilla *El carácter* 19-25); Medinaceli ya no tenía tanto protagonismo, pero Reinaga había ganado protagonismo entre la intelectualidad paceña; Zavaleta había pasado a formar parte del canon oficial de la historia boliviana⁶.

Ante la obra de René Zavaleta Mercado, cualquier intelectual liberal o conservador tendía a empalidecer. Ya sea que la canonización tuviera su efecto de forma bastante inmediata (haciendo que los bolivianos conociéramos su obra), ya sea que efectivamente tuviera razón en su argumentación, el estilo de Zavaleta y sus ideas causaron un efecto importante entre la intelectualidad boliviana. Y ese efecto hacía que apareciera como un imbatible del pensamiento político. De modo similar a cómo la oposición dejó de existir en Bolivia por unos años, la tradición intelectual liberal, conservadora y de derecha radical (cierta tradición intelectual racista), había

⁶ Esto no quedaría sin evidencias: *Lo nacional-popular en Bolivia* se volvería uno de los 200 libros del Bicentenario, colección de libros fundamentales seleccionados por el gobierno.

prescindido de una cabeza que la representara. Entonces, como parte de un proyecto editorial, las elites de Santa Cruz comenzaron a promocionar a sus propios intelectuales con la finalidad de forjar una contra-hegemonía al poder intelectual de La Paz y Cochabamba. La editorial El País publicó una serie de títulos que respondían, con producción intelectual muy seria y rigurosa, a muchos de los argumentos que sostenían tanto los indianistas y kataristas, como los feministas y los izquierdistas que se apoyaban en Zavaleta. Se había establecido un debate intelectual que respondía parcialmente a la escisión del campo político entre ideologías liberales y conservadoras e ideologías izquierdistas progresistas (no necesariamente a favor del progreso tecnológico, sino más social). Entre los autores de aquel grupo, que renació con lo que en algún momento se designó como la ‘nación cambia’, uno de los de mayor renombre por su trayectoria y sus publicaciones (y, quién sabe, también por su aura aristocrática) era Hugo Celso Felipe Mansilla⁷.

En la actualidad, la oposición de estos dos sociólogos (Zavaleta y Mansilla) en la mente de los intelectuales parece ser una oposición de sentido común. Y a medida que pasa el tiempo, esa oposición se va acrecentando, dando lugar a adhesiones, apoyos, críticas, vituperios, descalificaciones que no dejan de ahondar las supuestas diferencias. Tuvimos la suerte de experimentar de cerca este proceso y aquí vamos a narrar brevemente esa experiencia. A principios de 2015 (año en el que escribimos), Mansilla publica un libro dedicado a criticar (pensar

⁷ En lo que es todavía un trabajo por hacer, la situación política de Mansilla parece perfilarse como la de un intelectual involucrado con las elites gobernantes hasta el final del periodo neo-liberal. En efecto, una de sus publicaciones es una comisión de la Empresa Privada boliviana y aparece en el año 1994 a través de la Fundación Milenio. Esta Fundación ha sido vinculada al gonismo por Mauricio Gil (*Hegemonía* 108). En esa misma tesis, Gil califica a Mansilla como “el mejor exponente” de la corriente de filosofía política que no se apartó del “triple consenso de democracia representativa, libre mercado y multiculturalismo” (153). Además, Mansilla ha publicado un libro con Hugo Carvajal, ministro de educación durante el gobierno interrumpido de Sanchez de Lozada (*Política*).

críticamente) la obra de René Zavaleta (*Mirada Zavaleta*). Con esto –pensamos al enterarnos, nuestro proyecto ya no tendría sentido alguno pues la confrontación de los pensamientos de estos sociólogos bolivianos ya habría estado realizada en este libro (y, en última instancia, ése es uno de los principales objetivos de esta tesis). Sin embargo, el libro, por la recepción que atestiguamos en nuestra estadía en La Paz, no es considerado como una crítica legítima a Zavaleta; y, además, quedaba la posibilidad de que la crítica de Mansilla no percibiera los puntos débiles de su propia argumentación, de modo que, si bien facilitaba nuestro trabajo, no lo imposibilitaba.

Lo crucial de la publicación de este libro de Mansilla para nuestro proyecto era que se presentaba de forma explícita como una crítica a buena parte de la izquierda que se apoyaba en el pensamiento de Zavaleta (o que lo instrumentalizaba). Si se criticaban las ideas de su gran pensador y guía, entonces no sería difícil dismantelar el pensamiento político actual de la nueva izquierda boliviana;⁸ si se desmitificaba la figura que fungía como una suerte de estandarte intelectual, se podría poner en cuestión sus proyectos políticos. Por otro lado, en 2013, no mucho antes de la publicación del libro sobre Zavaleta, Mansilla había publicado un libro sobre el indianismo y sobre Fausto Reinaga. El título de este libro era sumamente parecido al del título del libro sobre Zavaleta: *Mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*, lo que nos permite intuir que ambos textos se enmarcaban dentro de un mismo proyecto del pensador argentino-boliviano. Con esto, teníamos la clara conformación de un pensamiento que se quería crítico de ambas tradiciones,

⁸ Tomamos la noción de nueva izquierda del breve libro de Fernando Molina, *Crítica de las ideas políticas de la nueva izquierda boliviana*. El punto de la denominación es distinguir las ideas más ortodoxas en el marxismo de la generación anterior a la de los nuevos izquierdistas como García Linera, Luis Tapia, Raúl Prada, entre otros. Estos últimos se distinguirían de la generación anterior, conformada por Zavaleta, Almaraz y Quiroga Santa Cruz, en su adopción de versiones más contemporáneas del marxismo, como las de Negri y Hardt.

tanto la marxista, representada por Zavaleta, como la indianista y katarista, representada (parcialmente) por Reinaga.

Como decíamos, lo que nos permitieron reconocer estos acontecimientos fue que, en el *vox populi* de la intelectualidad paceña (categoría indemostrable empíricamente), Mansilla y Zavaleta, así como Mansilla y los indianistas y reinaguistas, tenían diferencias irreconciliables, tan irreconciliables que eran dignas de ser estudiadas con detalle en sendos libros. Ahora, hay algo que no debemos olvidar aquí y es que, aunque estemos en el plano del mero impresionismo sociologista (el peor género si lo hay), los autores mencionados o criticados por Mansilla son los sostenes filosóficos (entre otros muchos) del actual gobierno del MAS. Lo que queremos decir con esto es que, bajo nuestra muy subjetiva impresión, el panorama local dispone de una polarización maniquea sencilla entre oficialismo y oposición; Mansilla sería el autor de la oposición *par excellence*, mientras que Zavaleta y Reinaga representarían más bien a las influencias del marxismo y del indianismo en la ideología oficialista. La unión de ambas vertientes teóricas, de hecho, es el proyecto teórico e intelectual del Vicepresidente del MAS, Álvaro García Linera (*La potencia* 477-500; *Forma valor* 11-12). Agarrárselas con el indianismo y el marxismo es agarrárselas con el gobierno de Evo Morales (indígena del altiplano orureño) y de García Linera (marxista de clase media, como Zavaleta, aunque cochabambino, no orureño)⁹. Esto fue algo que el mismo Mansilla y sus presentadores no olvidaron de subrayar en la presentación del libro sobre Zavaleta a la que asistimos (segunda presentación realizada en ocasión de la Feria del libro de La

⁹ La amplitud o el horizonte de la crítica de Mansilla a Zavaleta es el marxismo mismo como corriente teórica y, sobre todo, práctico-política. Afirma explícitamente que la tesis central de su libro busca dejar en claro que “las doctrinas basadas en el marxismo y enfoques afines no han resistido la prueba de los tiempos y los embates de la prosaica realidad cotidiana” (*Mirada Zavaleta* 12).

Paz, el 6 de agosto de 2015). Quedó claro que, en la actualidad, se usa la terminología zavaletiana de forma indiscriminada, esnobista y como si se tratara de una moda. Esto para Mansilla y sus presentadores es reflejo de un encubrimiento ideológico. El encubrimiento no necesariamente tiene que ver con las ideas originales de Zavaleta, pero éste ha sido sometido, según Mansilla y sus presentadores, a una instrumentación por parte de ciertos ideólogos y agentes del gobierno para legitimar comportamientos arbitrarios (de hecho, esta idea es la tesis de su libro sobre el indianismo, de ahí su subtítulo: “el potencial conservador bajo el manto revolucionario”).

Con todo, daba la impresión de que el proyecto inicial de la editorial El País de crear una corriente de pensamiento que hiciera contrapeso a la corriente hegemónica –esa corriente que había adquirido cierta fama con los cambios introducidos por el MAS, había dado resultado hasta cierto punto. De una forma que podríamos designar como mimética en términos de la rivalidad, Mansilla había asumido plenamente su función de crítico del oficialismo y de las corrientes de pensamiento en las que éste se apoyaba. Una vez más, ese proceso a través del cual Mansilla se confirmaba como el crítico más coherente del “Proceso de cambio” (desde la oposición liberal y no desde la izquierda), nos parece que puede ser explicado por el ya mencionado mecanismo de *doble mediación*. Mansilla aparece como un filósofo de renombre con una postura crítica ante los populismos y el enaltecimiento de las masas y la plebe; la editorial El País, entre otros medios, le abre un espacio de publicación confirmando que su posición (es decir, su deseo político) es el correcto y que merece ser promovido¹⁰. Esto solo hace que Mansilla adopte una pose de

¹⁰ Cabe recordar que Mansilla no era un intelectual “*untainted*” (el término es de Queirolo) y que había trabajado, como ya dijimos, con gente muy cercana no solo al gobierno gonista (tiene un libro con Hugo Carvajal, actualmente procesado por las muertes de “Octubre negro”) sino a la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia (CEPB). Daría la impresión de que, desde hace bastantes años ya, la elite lo veía como el intelectual que podría guiarla o representarla.

autoconfianza y seguridad plenas en su pensamiento y es esto mismo lo que lo hace aún más atractivo para quienes, dudosos de su compromiso con el proyecto del partido de gobierno, se sienten atraídos por un pensamiento que le es crítico. Esto no significa que el atractivo que representaba la obra de Zavaleta, así como su canonización intelectual y universitaria, no estuviera forjada a través de un proceso similar. Sin duda, el uso de sus conceptos en los medios de comunicación y por parte de los intelectuales y docentes que apoyaban el “Proceso de cambio” era un aliciente suficiente (aliciente reforzado por todas las generaciones izquierdistas anteriores que habían bebido de sus análisis). Era como un dedo que señalaba un objeto de deseo con claridad y que confirmaba a quienes ya se habían interesado en Zavaleta que su inclinación era correcta y que habían leído la obra de un escritor, pensador y ensayista fundamental de las letras y el marxismo bolivianos.

No podemos sino recomendar, a esta altura, el excelente estudio de Luis Tapia sobre el pensamiento de Zavaleta, *La producción del conocimiento local*. Se trata de una sistematización filosófica y teórica del pensamiento de Zavaleta a un nivel de precisión y articulación que resulta difícil de concebir un mejor resultado. Ahí es donde las ideas de Zavaleta y su densidad conceptual se expresan con mayor sistematicidad. Es también a partir de este estudio que podemos comprender los principales aportes de Zavaleta a las ciencias sociales bolivianas. Se trata de la noción de un conocimiento que surge directamente de la interpretación de los acontecimientos históricos nacionales o locales. De este modo, surgen categorías cuya aplicación es más una abstracción empírica, algo así como lo que Deleuze, siguiendo a Peirce, llamaba abducción: la creación de reglas que solo se aplican a una serie específica de procesos empíricos; no universales ni eternos, pero tampoco particularísimos sino algo a medio camino entre ambos. Entre estas

categorías algunas de las más reconocidas y utilizadas son las de “sociedad abigarrada” (305-25), “los momentos constitutivos” (293-304) y “paradoja señorial”.

La primera viene a describir la condición de sociedades que no son homogéneas a nivel temporal, es decir, en cuanto al ritmo temporal en el que viven. Son sociedades que hacen que varios modos de producción coincidan de forma simultánea en un espacio compartido. Sin duda, se trata de un concepto que, aunque no del todo original, sí es aplicable a la realidad de muchas regiones del mundo periférico o subdesarrollado. La segunda remite a los momentos históricos que funcionan como picos o mojones de cada nueva configuración histórica y determinan de ese modo el sentido común y la filosofía popular de una época. La tercera se refiere a la situación paradójica según la cual el deseo liberal y modernizador de las elites bolivianas siempre termina prefiriendo sus propios privilegios a la homogeneización de la sociedad que sería la condición básica de la modernización. En otras palabras, se desea algo a lo que inmediatamente se le oponen todos los obstáculos posibles en vistas de que no se realice: se desea lo que no se quiere y se tiene lo que no se desea.

Ahora, conviene recordar que, para agosto del 2015, Mansilla y quienes presentaban su libro y se interesaban por sus ideas no eran los únicos en parecer enemistados con el gobierno o, al menos, en ser altamente críticos de la instrumentalización que se había hecho de Zavaleta desde la vicepresidencia (Álvaro García Linera es definitivamente un zavaletiano casi tan importante como lo es Luis Tapia). Precisamente este último tiene una postura radicalmente crítica¹¹ con respecto a la gestión gubernamental (sobre todo a partir de la reelección y un poco antes, con la elaboración de la Nueva Constitución Política del Estado a partir de la Asamblea Constituyente en

¹¹ A propósito de este tipo de críticas, se puede consultar el libro de Jeffery Webber *From revolution to reform* consignado en la bibliografía.

2009) del binomio Morales – García Linera. De hecho, debe ser quien propone la crítica más respetable desde la izquierda (junto a Silvia Rivera Cusicanqui)¹² de lo que está haciendo y ha hecho el gobierno actual. Algunos trotskistas adhieren plenamente a la crítica lanzada por Tapia y eso tiene sus razones. Desde un punto de vista teórico y hasta marxista, las propuestas de Tapia son mucho más radicales que la forma en que el gobierno de turno negocia con los movimientos sociales que lo llevaron al poder (sobre todo en sus tratos y relaciones con la COB y las agrupaciones indígenas del Oriente). Y, sin embargo, en el marco general de lo que se tiene como una izquierda, de hecho, bastante radicalizada –a diferencia de su vieja contraparte moderada (pensamos en el MIR, en la Izquierda Unida e incluso en el PC)– los intelectuales que siguen la huella de Zavaleta, es decir, del marxismo crítico, para estudiar al país, también parecen estar en contra de algunas políticas y actitudes del gobierno que tomó posesión en 2006.

Creemos, pues, que estos dos autores pueden ayudarnos a dar cuenta de estas rivalidades o polarizaciones –que nos parecen miméticas– pues es en torno a estas dos figuras que se han concentrado los intelectuales a la hora de distinguirse entre los dos polos políticos y en el seno de los mismos (Tapia y Mauricio Gil no concuerdan con Mauricio Souza pero ninguno de los tres estaría dispuesto a concordar con García Linera a pesar de que todos siguen a Zavaleta). Si bien nuestro propósito no es verificar de qué maneras se termina canonizando una figura intelectual específica dentro del campo intelectual boliviano o paceño, sí nos parece que la instrumentalización de estos autores (Zavaleta y Mansilla) por parte de otros intelectuales a la hora de defender sus posturas políticas, es un síntoma claro, no solo de un deseo por diferenciarse, sino de argumentar esa diferenciación en términos de razones claras (respaldadas por autoridades

¹² *Mito y desarrollo en Bolivia.*

intelectuales o argumentos lógico-racionales). No por nada, creemos que la publicación del libro de Mansilla sobre Zavaleta –y de esto es testigo una crónica periodística del exministro Hugo Moldiz– fue acogida con tanta expectativa, desde todos los polos imaginables del espectro político (incluidos aquellos que pretenden estar fuera de ese espectro como pueden serlo los indianistas y kataristas).¹³ De hecho, una de las anécdotas que se cuentan a propósito de la presentación (sintomática más allá de su veracidad o falsedad) quiere que los trotskistas presentes en la presentación del libro de Mansilla aprovecharan la situación para ventilar sus odios guardados en contra de Zavaleta.¹⁴

Otro dato importante y que no necesariamente responde a esta polarización ideológica, aunque sí nos parece un síntoma interesante, es el hecho de que, poco antes de la Feria del libro y después de la publicación del libro de Mansilla sobre el indianismo y la descolonización, se presentaron las *Obras completas* de Fausto Reinaga. El proyecto de esta publicación fue promovido y asumido casi completamente por la Vicepresidencia del Estado. La presentación de estas obras, cuya recopilación representa un trabajo encomiable, sugiere de entrada una canonización de un filósofo desde el aparato estatal, es decir, desde una ideología y orientación política claramente determinada. Esto puede ser fácilmente interpretado como una

¹³ A propósito de esta diferenciación del indianismo con respecto a la izquierda (diferenciación por demás legítima en vistas de que los que conformaban a ésta última eran usualmente paternalistas), se pueden consultar las siempre estimulantes acusaciones que le hacen algunos intelectuales indianistas al tratar de distinguirse de ella (Reinaga *Tesis* 55-68, Ticona 59-63).

¹⁴ “Odios guardados” que se deben a una publicación de Zavaleta que, como muchas, era también un texto de intervención política. Se trata del “Asalto porista” en referencia a las discusiones internas al proceso revolucionario que el MNR llevaba adelante y la voluntad de los trotskistas del POR, dirigido por Guillermo Lora, de radicalizar de una vez las políticas del gobierno y de separar definitivamente al sector obrero del gobierno del Estado para regresarlo a su lucha sindicalista y revolucionaria. A propósito del periodo se puede consultar el capítulo 2 del ya clásico *Rebelión en las venas* de James Dunkerley. No es vano destacar que el ataque de Zavaleta al POR es descrito como de “centro izquierda” por el historiador británico.

instrumentalización del filósofo indígena, pero también como una forma de otorgar a los seguidores del Movimiento al Socialismo una fuente de confirmación intelectual de sus propios deseos políticos. No poco después de esto y ya en la Feria del Libro a la que pudimos asistir, se presentó el último tomo de las *Obras completas* de Zavaleta Mercado. En este caso, el proyecto editorial no lo había realizado la vicepresidencia sino la editorial Plural (considerada de centro izquierda o izquierdista liberal y dirigida por el sobrino del fallecido líder izquierdista Marcelo Quiroga Santa Cruz, José Antonio Quiroga) de La Paz. Esta presentación fue también muy significativa para nuestra investigación y como un síntoma más del ambiente que estamos tratando de describir. En efecto, en la testera de la presentación se encontraban Mauricio Souza, editor de la obra completa, uno de los hijos de Zavaleta y Horst Grebe, antiguo compañero de estudios de Zavaleta en México e importante intelectual liberal. Souza se limitó a destacar, de modo comercial, el interés que tenía el libro para el público en general y para los lectores de Zavaleta en particular. Mencionó algunas de las polémicas que tuvo el autor con otras grandes figuras del campo político boliviano de su época como Únzaga de la Vega (líder del falangismo boliviano), Lechín (principal representante del sindicalismo aunado en la COB) y de Quiroga Santa Cruz (fundador del Partido Socialista (PS) boliviano y víctima de la persecución de la dictadura de García Meza).

Por su parte, Grebe se decantó por un acercamiento altamente polémico con respecto a la situación y a los estudios sobre Zavaleta. Primero, denunció el carácter incompleto de las obras que venían de concluir su publicación; luego, estableció que no se podía conocer al Zavaleta político, hombre político, a través de la lectura de sus obras y que, por ello, no tenía mayor sentido publicarlas en su integridad. Por último, entre otras cosas, señaló que ya no era posible estudiar la teoría propuesta por Zavaleta porque correspondía a otro momento histórico (el de la polarización global debida a la Guerra Fría). En otras palabras, los trabajos de investigación que utilicen ese

vocabulario y ese aparataje conceptual serían ilegítimos pues ambos elementos pertenecerían a otro tiempo. Utilizarlos hoy hubiera ido en contra de los mismos preceptos de investigación propugnados por Zavaleta: sería forzarlos fuera de su contexto original para incorporarlos en el análisis de otro tiempo y otro contexto; en lugar de hacer conocimiento local de la historia del presente, se adaptarían los hechos a una serie de categorías traídas de otro tiempo y otras contingencias. Además, Grebe desacreditó la importancia que se le viene otorgando al ensayo “Cuatro conceptos de democracia” de Zavaleta, pues dijo que era más una provocación y hasta un chiste. Al final, sin embargo, contó una anécdota que parecía contradecir esta advertencia. Según dijo, Zavaleta les habría regalado, a él y a su esposa en el día de su boda, la obra completa de Lenin. Con esto, el gesto de Zavaleta parecía decir, más bien, que hay que valerse de las herramientas de otros pensadores en otros contextos para dar cuenta del que vivimos nosotros, de ahí la utilidad de leer las obras completas de Lenin. En general, dentro de la obra misma de Zavaleta se encuentra también la refutación de la afirmación lanzada por Grebe pues aquél no deja de referirse a obras de autores que no eran necesariamente el producto de un análisis de la realidad local que él quería conocer.

De cualquier manera, la afirmación era sintomática de lo que estaba en juego, sobre todo viniendo de un compañero de Zavaleta, el que más de cerca lo había conocido de esa mesa, sin ser su familiar, y que había tenido una trayectoria de centro-izquierda en el periodo neo-liberal y de apertura democrática. Era como si la contemporaneidad del mundo globalizado y liberal a la que Grebe hacía referencia no pudiera tolerar o no aceptara trabajar con conceptos trasnochados y obsoletos provenientes del marxismo aplicado a Latinoamérica y a Bolivia. Nos parece que la afirmación obedecía a convicciones ideológicas y, seguramente, también a cierta cercanía y amistad con Zavaleta. Quizás Grebe piensa que una posteridad tan instrumentalizada no es honrosa

para nadie. En fin, lo importante es que Grebe criticó tanto la posición de quienes idolatraban a Zavaleta como la postura totalmente descalificadora y desacreditadora de Zavaleta, es decir, la postura sostenida por alguien como Mansilla. Las referencias al libro de este último, de hecho, no podían ser más claras, aunque también podían percibirse alusiones a otros textos críticos como los de Molina y Vargas. Esto significaba, al parecer, que Grebe no gustaba que su antiguo amigo fuera usado ni por un lado ni por el otro; quizás hubiera preferido que nadie hiciera referencia a su obra ya que ésta estaba anclada en otro contexto histórico. Ni el oficialismo del gobierno, ni el rescate filosófico y político por parte de Antezana y Tapia, ni la mirada crítica de Mansilla o Molina parecían convencerle a Grebe, como lecturas viables de los escritos de Zavaleta.

Disponemos pues de algunas herramientas para analizar esta (des)sacralización o (des)canonización de estos dos intelectuales en función del bastión argumentativo o filosófico, si se quiere, que representan para los intelectuales y, en cierta medida, dentro de cierto imaginario letrado paceño. La única cuestión que, pensamos, escapa a nuestras indagaciones aquí es la posibilidad de que se esgriman e instrumentalicen las figuras de estos dos autores en vistas de legitimar posiciones políticas personales sin que se los haya leído en lo más mínimo y sin que se conozcan sus argumentos verdaderamente. En tal caso, en efecto, nuestro estudio hubiera tenido que versar más sobre los procesos de recepción, difusión e instrumentalización de las obras, cosa que, como es claro, no nos incumbe en esta investigación. Queremos creer, pues, que si hay una instrumentalización política de estos autores (como también la hay de Fausto Reinaga o de Silvia Rivera), se debe a la calidad argumentativa de ambos y no al mero hecho de que son famosos y están en boca de todos. Es por eso que nosotros, en contra de la sugerencia de Grebe, vamos a indagar sobre las obras más que sobre los aspectos biográficos. Lo que nos interesa es analizar las obras en términos de teoría mimética en vistas de desarrollar más esta teoría; pero si en el trayecto

nos damos cuenta de que la difusión de estas obras no obedece a su calidad argumentativa, deberemos argumentar por las razones que nos permiten sostener tales cosas. Del mismo modo, pues, que evaluamos a estudiantes en función de su habilidad de argumentación, así también estudiaremos a estos autores en función de su habilidad para argumentar y tratando de entender esos argumentos en términos miméticos.

La aproximación mimética a los argumentos nos parece productiva porque podría mostrarnos la orientación del deseo de esos argumentos, es decir, qué tipo de deseo contienen. Si logramos acercarnos a la noción del deseo que se encuentra detrás de las argumentaciones, entonces, podríamos descifrar mejor tanto las causas de los deseos (que deberían ser imitativas siempre) como las consecuencias de los deseos (que tenderían a coincidir por la reciprocidad imitativa con el rival). La comprensión de la argumentación como expresión de deseos y de narrativas da paso a un análisis posible de los motivos y las finalidades que son el núcleo y la razón de ser de dichas argumentaciones más que los debates mismos. Si pensamos esto es porque la teoría mimética nos hace sospechar de las discusiones y de los debates demasiado persistentes, pues en este tipo de debates, lo que encontraríamos sería más bien una forma de ritualización de la violencia. En otras palabras, si algunas argumentaciones y algunos debates se repiten con tanta insistencia no solo es porque giran en torno a cuestiones fundamentales sino también porque son formas rituales de abordar esos mismos temas. El hecho de que ya exista un ritual con argumentos y contra-argumentos en torno a temas candentes es lo que también obstaculizaría cualquier posible desarrollo del debate y comprensión posible entre los contendientes.

Por otro lado, la teoría mimética posee un componente sacrificial y morfo-genético que puede dar una nueva perspectiva sobre las formas en que los argumentos conciben los temas tratados. Así, por ejemplo, la concepción de la crisis y del momento constitutivo en Zavaleta puede

aproximarse fácilmente al momento de la crisis sacrificial que antecede al sacrificio en la teoría mimética. Esta coincidencia no es meramente anecdótica, sino que obedece a una forma de conceptualizar los fenómenos sociales en las mismas ciencias sociales. Esta conceptualización depende de un constante ir y venir entre un principio de orden y uno de desorden, entre una sociedad unida, armoniosa, que puede funcionar y una sociedad en crisis, desordenada, que no puede funcionar. El concepto de crisis de indiferenciación o crisis sacrificial, así como aquél de momento fundador o de sacrificio originario, que son los conceptos que terminan constituyendo a la figura de lo sagrado, nos dan herramientas para acercarnos a los problemas del orden y el desorden sociales desde otra perspectiva. Se trata de un principio genético que contiene en sí el desorden y el orden de un sistema; esto es lo que la teoría mimética designa como lo ‘sagrado’ y es esa forma de auto-trascendencia que genera todo sistema recursivo, lo que también nos permite comprender de una nueva forma los argumentos y las ideas de nuestros autores.

Volviendo a la cuestión de la representatividad o la instrumentalización de intelectuales para fines políticos, dicha situación nos permite pensar en algunas oposiciones clásicas en el campo del ensayismo latinoamericano. Incluso si nos remontamos al modo en que existe un debate en torno a los caracteres auténticamente indianistas en “intelectuales” como el Inca Garcilaso y Guamán Poma de Ayala (Churata 3-16), por dar un ejemplo, notamos cómo dos posturas que se quieren opuestas o que se pueden concebir como opuestas se apoyan en la oposición instrumental o la instrumentalización que opone a dos intelectuales. Si estudiamos, precisamente, lo que está en juego en la contraposición de estos dos autores, intelectuales o personajes históricos, veremos que lo que hay detrás de su representatividad son en realidad los deseos políticos de quienes se amparan en ellos. Así, si esto es cierto, la selección de un autor como representativo de un pensamiento o de una corriente política debe tener una relación con un proceso de *doble mediación* que va del

deseo de ese autor tal como lo expresa en sus escritos al deseo confirmado por el grupo de seguidores e intérpretes de su pensamiento y de todos quienes se reivindican de su obra, probablemente sin haberla leído. El intelectual sacralizado, venerado (de preferencia muerto, aunque no necesariamente), funge entonces como refuerzo o desdoblamiento del deseo de quienes apelan a su nombre. Este proceso es interesante, como dijimos, en el marco general del ensayo latinoamericano (y del ensayo como género), pero también en el marco específico de la ensayística boliviana. Tamayo y Arguedas, Tamayo y Freyre, Arguedas y Freyre, Marof y Arguedas, etcétera, por solo nombrar unos cuantos, de una determinada época, nos dan una idea de la insistencia con que se suele oponer a pensadores e intelectuales para fundamentar argumentaciones políticas que reflejan deseos políticos.

En un último aspecto anecdótico, sería interesante verificar las vías a través de las cuales la temática o, mejor, la discusión de estos dos autores terminó siendo una cuestión tan comentada. Estamos seguros de que encontraríamos formidables procesos de *doble mediación* en los que, muy probablemente, incluso los mayores intelectuales contemporáneos de la izquierda habrían sido quienes promovieran la lectura de alguien como Mansilla o, al revés, que hoy grandes intelectuales liberales y defensores de la democracia liberal hubieran promovido la lectura de Zavaleta. Es por lo menos curioso, en ese sentido, que Fernando Molina tenga libros dedicados tanto a Comuna (*Crítica*) como a Zavaleta (*René*): como confiesa a propósito de su juventud, parecería que todavía es un izquierdista, aunque ahora quizás un poco resentido –quién sabe si por el rechazo constante que siente de parte de los intelectuales de la izquierda radical por la que antes militaba. Sea cual fuere el caso, lo importante para nosotros era comprobar –al nivel de lo que podíamos percibir– un interés creciente por ambos pensadores como representantes de tradiciones distintas.

1.0 INTRODUCCIÓN: UN CAMINO DE SEIS VÍAS

You don't have to be a preacher or a pamphleteer calling for the expulsions of wicked parasites (either of language or of political life, effects of the unconscious, scapegoats, migrant workers, militants and spies) for your language to be ethico-political or [...] for your ostensibly theoretical discourse to reproduce the basic categories that ground all ethico-political statements.

Jacques Derrida

La siguiente tesis parte de una intuición o de un problema bastante sencillo y de sentido común. Si aceptamos la tesis fundamental de la teoría mimética, esto es, que todo deseo humano es imitación de otro deseo, entonces, ¿no estaríamos en todo nuestro derecho de sospechar del deseo político que tiene cualquier persona? ¿No será que eso que consideramos tan íntimamente personal y como el producto de una convicción razonada y consciente no sea más que el producto de una banal y ofensiva imitación?¹⁵ Es ésta duda la que hizo que nos interrogáramos sobre la forma en que podríamos leer a dos intelectuales bolivianos contemporáneos (aunque uno de ellos hubiese

¹⁵ En este sentido, la teoría mimética no está lejos de ser una teoría sobre la subjetividad humana que niega la autonomía de cualquier sujeto. Así, se acerca a teorías que han tratado de deconstruir al sujeto y que tratan de pensarlo en función de formas que lo afectan de manera no necesariamente consciente: desde el psicoanálisis a la actual moda de la teoría de los afectos. No es en vano que una de las principales representantes de ésta última, Eve Kosofsky Sedgwick, haya tenido una frecuentación teórica con Girard que resultó ser de lo más productiva (*Between* 21-27). Ya sean los afectos o la imitación o el inconsciente freudiano (que es distinto del inconsciente mimético o sacrificial, como le llama Girard), en todos los casos tenemos la misma sospecha de que el ser humano no actúa en función de convicciones racionales, sino que más bien lo hace en función de mecanismos que le escapan y que solo retrospectivamente su conciencia le hace percibir como generados por él mismo. La neurología no es ajena a infinidad de fenómenos de este tipo que demostrarían la pertinencia de estas reflexiones. A propósito, se puede consultar el artículo de Benjamin Libet consignado en la bibliografía.

muerto en 1984) con una alta relevancia política en la actualidad. El hecho de que ambos representaran en cierta medida dos corrientes distintas de inclinación política nos daba un aliciente para buscar una lectura simultánea de ambos sin requerir que ellos mismos se conocieran entre sí. ¿Qué otra cosa mejor que ir a cuestionar sus argumentos para ver si se sostienen tras la duda metódica que introduce la teoría mimética y que quiere que todo deseo, incluido y, quién sabe, sobre todo el político, no sea sino un producto de la imitación? No podíamos ir a cuestionar directamente a las biografías por dos razones. Por un lado, nos parecía que seguía reinando en la academia literaria un tabú en general contra la falacia intencional (el deseo de querer interpretar una obra en función de las intenciones de su autor). Por otro lado, no disponíamos de biografías¹⁶ de los dos autores que fueran lo suficientemente detalladas como para rastrear y trazar su “itinerario mimético” como Girard hace, por ejemplo, con Dostoievski o Proust. Así que podríamos por lo menos interrogar a los textos; esos ensayos que, en tanto que género, pretenden ser el reflejo del pensamiento de quienes los escriben.

Una vez que tuvimos esa idea, no era fácil imaginar que encontraríamos ciertas incompatibilidades irreductibles entre las tesis sostenidas por ambos autores y las tesis que la teoría mimética defiende. Esto principalmente porque nuestros dos autores parten ambos de una concepción o de un análisis marxista (sea ortodoxo o crítico). En ese sentido, nos pareció que se trataría de una oportunidad interesante para verificar en qué medida el marxismo podía ser cuestionado y suplementado por la teoría mimética. Y en vistas de que Mansilla adoptaba ciertas

¹⁶ En la actualidad ya contamos con una excelente investigación sobre la vida de Zavaleta. Se trata de la obra *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco* de Hugo Rodas Morales. Sin embargo, este texto no fue publicado sino hasta 2016 cuando nosotros ya teníamos escrito un buen porcentaje de este trabajo. Incorporamos contribuciones de este libro en las temáticas que tratamos, pero no nos hubiera sido posible desarrollar plenamente el vínculo entre la vida de Zavaleta y lo que proponemos aquí como lectura de sus textos.

posturas liberales a medida que avanzaba en su carrera, nos pareció también que podíamos hacer una crítica o complemento a esa postura (aunque una crítica y diálogo de este modo ya lo había hecho Dupuy en su *El sacrificio y la envidia*). Por último, nos pareció una buena oportunidad para enfrentar a los pensamientos de ambos autores y a las tradiciones que representan, para ver cómo se oponen o diferencian y cómo pueden contribuir a una mejor percepción de sus teorías.

1.1 DESDE LA LITERATURA, HACIA LA LITERATURA

Una de las primeras y principales objeciones que imaginamos se nos iba a plantear a la mera sugerencia de realizar una investigación en este sentido tenía que ver con el hecho de que la realizáramos en el contexto de un programa de literatura (y no de sociología o ciencias políticas, digamos). Tenemos varias razones para sostener que esta investigación tiene su lugar en el ámbito literario. Aquí daremos las tres principales aunque tengamos algunas más que nos parecen menos relevantes. La primera razón tiene que ver con el hecho de que la teoría mimética es una teoría que surge y se sostiene en la literatura en sentido restringido, primero, y en un sentido amplio después. En segundo lugar, sostenemos que el ensayo producido tanto por Zavaleta como por Mansilla es un ensayo más cercano al clásico ensayo literario latinoamericano que al ensayo sociológico o de ciencias políticas (usualmente más centrado en la cuestión de la comprobación empírica o estadística o la recolección de fuentes históricas). En tercer lugar, pensamos que los mismos ensayos, es decir, el contenido de los ensayos de nuestros autores, en la medida en que presentan deseos políticos (es decir proposiciones de valoración normativa), así como narrativas históricas de Bolivia, pueden ser leídos como ficciones del mismo modo en que Hayden White (1-42) ha propuesto leer los relatos historiográficos como formas narrativas.

En lo que concierne a nuestra primera razón, René Girard desarrolla los cimientos de la teoría mimética en 1961 con la publicación de *Mentira romántica y verdad novelesca*. Se trata de un libro que reúne el trabajo que había estado haciendo como docente de literatura francesa y que ya había elaborado parcialmente en artículos dispersos. Es un análisis de cinco novelistas (Cervantes, Stendhal, Flaubert, Dostoievski y Proust) en función del contenido de sus novelas, la cronología de su publicación y las biografías de los autores. La idea central, sin embargo, es que son las mismas novelas las que revelan un conocimiento de la sociedad que nunca se hace explícito pero que es siempre lo que fascina, llama la atención y hace que una novela o un autor se consagre como un clásico. El supuesto conocimiento revelado por estas grandes obras es el del deseo triangular, es decir, el postulado del que hablamos al inicio de esta introducción: ningún deseo es autónomo, original, arbitrario; todo deseo es producto de un aprendizaje imitativo del deseo de los demás, de otros, de algún *mediador* o modelo específico. Más adelante, este postulado se desarrollaría en la teoría del *mecanismo sacrificial* o de *chivo expiatorio* a través de una lectura de los trágicos griegos, de la etnología decimonónica clásica, de Freud y de Levi-Strauss. Lo que le interesaba a Girard en este rubro era verificar cómo funcionaría el uso de la teoría del deseo triangular desarrollada en su primer libro en el caso de los textos antropológicos, es decir, del tipo de ficciones que conocemos como mitos. El tercer paso extendía el análisis a la mitología del mundo occidental, la mitología judeo-cristiana, es decir a la *Biblia*. En ningún momento, pues, la teoría mimética se aleja de su fuente primaria, la literatura, ya sea bajo su forma moderna (la novela, el cuento, la poesía), ya sea bajo su forma pre-moderna (la mitología, la tragedia, los textos religiosos).

Nuestro segundo punto tiene que ver con la ensayística latinoamericana. En efecto, este sub-género de la literatura del continente tiene una larga y muy respetable tradición. Podríamos

remontarnos a los cronistas coloniales, las obras de Guamán Poma de Ayala y de Garcilaso de la Vega, pasar por la época de los gestores de la independencia y las grandes figuras fundacionales de las naciones del continente (Hostos, Bello, Sarmiento, etc.), para llegar a los ensayistas del siglo XX (desde Martí y Rodó hasta Cornejo Polar y Julio Ramos). La continuidad temática es, sin duda, digna de reparo pues refleja, de por sí, un cierto afán “ombliquista”, obsesionado con definir, describir y dar a conocer la esencia o identidad (o la ausencia y falta de la misma) de un continente que se tiene como nuevo y original, como el producto de un proceso único de mezcla cultural. Esta tradición ha sido usualmente considerada como parte de la producción literaria del continente y compone en muchos casos el núcleo mismo de los textos analizados por otros tantos ensayistas latinoamericanos. Así, por ejemplo, un libro como *Desencuentros con la modernidad en América Latina* de Julio Ramos o *La ciudad letrada* de Ángel Rama o, inclusive, uno más contemporáneo como *Canibalia* de Carlos Jáuregui, son textos de crítica literaria que giran en torno o se fundan en una lectura de textos ensayísticos. Así, no es extraño encontrar trabajos que se quieren literarios, que parten de la literatura pero que terminan siendo trabajos altamente teóricos. Es más, se podría sostener el argumento de que cada uno de estos ensayos teóricos sobre otros ensayos representan, más que nada, una manifestación de la aplicación de alguna teoría o una serie de teorías a los textos latinoamericanos (así, con Ramos, la deconstrucción, con Rama, el revisionismo histórico de raigambre marxista, con Jáuregui, la teoría post-colonial o decolonial, etc.). En este sentido, no veríamos razón alguna para sostener que nuestro proyecto se aleja de un patrón de trabajo que ha sido transitado infinidad de veces por aquellos mismos que contribuyen al desarrollo del género que analizan: el ensayo latinoamericano.

Nuestra tercera razón tiene que ver con la posibilidad de concebir textos que no son literarios como textos narrativos. Este método serviría para destacar cómo en cualquier elaboración

no solo de la historia sino de la teoría en general, se recurre a una organización de actores y funciones que puede ser comprendida como una forma de narrativa. Así, los ensayos sociológicos podrían ser también comprendidos como estructuras en las que una determinada historia se despliega. Nosotros no pretendemos realizar una conversión como la que hace White o como la que Rodas Morales hace con el mismo Zavaleta. Sin embargo, esa conversión no sería tan necesaria en nuestro caso si concebimos que la teoría mimética nos ofrece también un medio para extraer el contenido de los deseos en diferentes tipos de textos. Lo que rescatamos de la conversión que se puede hacer de la historia o del ensayo en narrativa es la posibilidad de encontrar orientaciones de deseo. Estas orientaciones en el deseo serían las que nosotros podríamos detectar a través del uso de la teoría mimética, pero eso no significa que nuestra finalidad sea la de demostrar que la conversión de los textos que estudiamos en textos narrativos sea posible.

En lo que sigue, presentamos el modelo teórico que propone la teoría mimética. El propósito de esta presentación es doble. Por un lado, desearíamos establecer de una vez algunos principios elementales que daremos por adquiridos en el desarrollo de nuestros capítulos. Por el otro, nos interesa destacar el vínculo constante que existe entre los postulados de la teoría mimética y el estudio de la literatura.

1.2 TEORÍA MIMÉTICA Y DOBLE VÍNCULO LATINOAMERICANO

En su libro *¿Culturas shakespeareanas? Teoría mimética y América Latina*, João Cezar de Castro Rocha propone dos ideas provocadoras. La primera tiene que ver con la habilidad que tiene la teoría mimética para ir directamente al núcleo de las principales paradojas de la cultura humana (desde la historia a la política, pasando por las artes y la identidad nacional) (75-79). La segunda,

parcialmente vinculada a la anterior, nos dice que la misma teoría es especialmente pertinente para estudiar algunos problemas que son “específicamente” latinoamericanos; y que, de forma recíproca, la historia cultural latinoamericana (o “las historias culturales”, como el autor mismo prefiere concebirlas) es singularmente productiva para ampliar y desarrollar los alcances de la teoría mimética (19-26). La primera cuestión tiene que ver con el hecho de que el instrumento de análisis de la teoría mimética es un fenómeno que se quiere universal y constitutivo de lo humano en general. En otras palabras, la teoría mimética sostiene que su matriz teórica, la idea del deseo mimético o imitativo, es lo suficientemente simple y flexible como para generar las formas más diversas y diferentes de manifestaciones culturales humanas. Esta aptitud “morfogenética”, que ha sido destacada por Jean-Pierre Dupuy (*Ordres* 125-85) entre otros, es la que se desplegaría en la realidad y es la misma que permitiría desentrañar las marañas miméticas que generan paradojas aparentemente insolubles e inexplicables.

En lo que concierne a la segunda cuestión, Castro Rocha afirma que la situación histórica del continente latinoamericano entero y de cada una de sus naciones en particular es especialmente fecunda para dar material de trabajo a la teoría mimética. Ya sea para ampliarla, confirmarla o refutarla, las historias latinoamericanas y las culturas que surgen a través de esas historias estarían sujetas a lo que el crítico literario brasileño llama “doble vínculo latinoamericano” (*Culturas* 257-62). Se trata de la ampliación de un concepto desarrollado por Girard en *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (1978), y que ha sido tomado de la obra del psicólogo y filósofo inglés Gregory Bateson. Designa la situación paradójica en la que se encuentra un sujeto deseante en función de las órdenes contradictorias que recibe constantemente de sus diferentes modelos en su proceso de socialización (316-19). Bateson analizó esa situación desde los núcleos familiares, aunque no tuvo un acercamiento explicativo de tipo freudiano y prefería hablar de una ‘ecología

de la mente' más que de una cura propiamente dicha. En todo caso, el concepto nos permite comprender la situación paradójica y ambivalente en la que se encuentra un sujeto cuando se le ordena que haga algo cuando la realidad del enunciador le dice que debería hacer lo contrario. En otras palabras, se le pide al sujeto que no haga una cosa, pero se actúa de tal modo que todo confluya a que termine haciéndola (pues incluso quien le conmina a hacer algo hace lo contrario). En el caso específico del rescate del concepto batesoniano que hace Girard, lo que interesa es la cercanía que tiene con lo que considera como la principal paradoja de la naturaleza imitativa del deseo: mientras que resulta inevitable imitar el deseo de los demás, todo nos conmina a negar esa imitación en la medida de lo posible o de justificarla, como si se tratara de algo negativo. En otras palabras, uno de los aportes principales de la teoría mimética es que nos permite cuestionar el estigma que pesa sobre la imitación humana. Es, en efecto, oportuno preguntarse por las razones que hacen que una persona o un sujeto o un grupo o colectividad sienta vergüenza por imitar.

El *modelo mimético* de cualquier sujeto deseante, por lo tanto, hace que éste piense que sus órdenes son, al mismo tiempo, la de “haces bien en imitarme, continúa” y la de “deja de imitarme, que tus esfuerzos jamás serán suficientes”. La forma de operar de esta instancia tiene profundas similitudes con la Ley y el Superyó psicoanalítico, sin embargo, cabe guardar las distinciones para rescatar algunos matices. La figura que tenemos es la siguiente: el modelo imitado por el sujeto parecería decirle constantemente que lo imite solo para rechazar sus esfuerzos cuando se encuentra demasiado cerca de él, o cuando la imitación es muy buena (es decir, cuando corre el riesgo de confundirse e indiferenciarse con quien ahora es su *doble*). Es ésta figura, este doble vínculo de obligación a la imitación y censura de esa imitación la que Castro Rocha destaca para el caso latinoamericano, sobre todo en lo que concierne a su(s) “historia(s) cultural(es)”. Con estas palabras, el crítico brasileño apunta a la historia de las producciones intelectuales

latinoamericanas, de sus artistas, escritores y ensayistas o pensadores. Así, concentrándose sobre todo en la producción teórica del siglo XIX y principios del XX, Castro Rocha intenta demostrar cómo ese *doble vínculo* es realmente constitutivo de esas historias culturales. Es por esto que, nos dice, el caso latinoamericano, y el de cada una de sus naciones, presenta desafíos y posibilidades inusitadas de apertura, cuestionamiento o confirmación de la teoría mimética. Es por eso, también, que titula su introducción “Una ruta de doble vía”, pues se pueden estudiar las historias culturales latinoamericanas desde el punto de vista de la teoría mimética o enriquecer, cuestionar y ampliar la teoría mimética desde el punto de vista de las historias culturales latinoamericanas.

También sería interesante, por supuesto, hacer una comparación de estas ideas con otras similares y el uso que de ellas se ha hecho desde contextos coloniales. Pensamos específicamente en la “doble conciencia” de Dubois, en la máscara blanca que encubre la piel negra de Fanon y en la “civilidad astuta” de Bhabha. En estos tres casos, pareceríamos tener variantes de la imposición colonial de imitación del colonizador en vistas de ascender o ser reconocido socialmente y la inutilidad de esos esfuerzos ante la fatalidad de que nunca se puede ser exactamente como el colonizador. En este sentido, el peso recae en la figura del “White but not quite” sobre la que advierte Bhabha (*Location* 93-101). Nos da la impresión de que estas problematizaciones tienen que ver con el doble vínculo al que se refiere Castro Rocha. En otras palabras, sospechamos que la estructura de la colonialidad interna o del racismo internalizado obedece a la lógica del doble vínculo que se establece en los encuentros coloniales. Incluso si Bhabha insiste en que lo que le preocupa no es tanto la formación de una conciencia acomplexada y que tiene al otro como superior, el hecho de que invoque la idea de un súper yo y de la formación paranoica en Freud, nos hace pensar que su teorización hace recaer el doble vínculo no tanto del lado del sujeto colonizado sino del hombre blanco. De todas maneras, si el doble vínculo se realiza en el opresor

más que en el oprimido, esto nos debería remitir a la situación especular a la que conduce la doble mediación en la medida en que genera siempre una imitación de la imitación del deseo del otro.

1.3 LAS SEIS VÍAS POSIBLES E INABARCABLES

Así, tomando el ejemplo, o imitando al crítico brasileño, nos proponemos aquí indagar en una ruta de seis posibles caminos, una ruta bastante enrevesada, a decir verdad. Las seis vías serían básicamente las siguientes: i) lo que la teoría mimética nos puede decir sobre los textos de Zavaleta; ii) lo que la teoría mimética nos puede decir sobre los textos de Mansilla; iii) lo que las ideas de Zavaleta nos pueden decir sobre la teoría mimética; iv) lo que las ideas de Mansilla nos pueden decir sobre la teoría mimética; v) lo que las ideas de Zavaleta nos pueden decir sobre las ideas de Mansilla; y, por último, vi) lo que las ideas de Mansilla nos dicen de las ideas de Zavaleta (cosa que está parcialmente hecha por el libro que el primero le dedica al segundo). Encontramos así una fuente de desarrollo teórico que incluye, entre otras ideologías, el nacionalismo, el marxismo ortodoxo, el marxismo crítico (de la Escuela de Frankfurt y gramsciano) y el liberalismo democrático. *El propósito último sería poder quedarnos con una de las teorías o ideologías en función de la eficacia que tiene para comprender lo que las otras teorías tratan de explicar.* Sin embargo, nos damos cuenta de que ese objetivo escapa a nuestras posibilidades, por lo que aquí solo ofreceremos una parcial *exposición de las posibles transformaciones teóricas entre las ideologías mencionadas.* En un principio, nuestro propósito era más que nada el de realizar la traducción de las ideas de Mansilla y Zavaleta a la teoría mimética (y, en gran parte, es eso lo que haremos), pero nos dimos cuenta de que ésta última también poseía una serie de incongruencias o insuficiencias que la hacían pasible de ser cuestionada por las otras teorías.

A esto debemos añadir un antecedente más para dejar en claro lo que deseamos hacer. Además de las seis posibles vías de exploración entre las obras de nuestros autores y la teoría mimética, debemos destacar la posibilidad de estudiar el marxismo y el liberalismo conservador en general a partir de la teoría mimética. El ejemplo más interesante de este tipo de estudio lo tenemos en la obra *El sacrificio y la envidia* (1992) de Jean Pierre Dupuy. En este libro, su autor trata de encontrar los puntos ciegos o débiles de las teorías liberales de justicia social a partir de las herramientas conceptuales que trae de la teoría mimética. Los dos estudios de los que tenemos conocimiento que se han hecho del marxismo a partir de la teoría mimética son el breve capítulo que Cesareo Bandera le dedica a Marx en *The sacred game* (257-301) y el libro *La violence de la monnaie* (1982) de André Orléan y Michel Aglietta, que es un análisis de la teoría del valor marxista en términos miméticos. Es por esta razón que nos parece tan sugerente y productivo usar la teoría mimética para estudiar dos autores que son, en principio, marxistas (a pesar de que Mansilla girara a un marxismo crítico cercano al liberalismo democrático de Habermas). Podemos intentar, así, dar unos pasos más en lo que podría ser la vía de integración del marxismo a la teoría mimética y de la teoría mimética al marxismo (o a sus respectivas refutaciones).

1.4 ELEMENTOS DE LA TEORÍA MIMÉTICA

Ahora, si bien existe infinidad de estudios introductorios a la teoría mimética (Palaver; Kirwan; Andrade), es siempre conveniente hacer un rápido y breve repaso de sus postulados para comprender algunos objetivos y algunas de las repercusiones que esperamos desarrollar. Como dijimos más arriba, el punto de partida de la teoría es que el deseo es imitativo, es decir, que un ser humano se desarrolla a través de una imitación del deseo de los demás, de otras personas

(pueden ser grupos o culturas enteras, como muestra Oughourlian en *The puppet of desire*, 1991). En este sentido, el deseo no se distingue de la educación que también se realiza, desde los primeros instantes del nacimiento, a través de la imitación¹⁷. Este punto de partida tiene por lo menos una consecuencia inmediata: el deseo nunca se puede explicar, a partir de ahora, si no es a partir de tres elementos. Esta triangulación del deseo supone la existencia de un sujeto deseante, un objeto deseado y el necesario modelo o *mediador* (Girard, *Mentira* 9-53). *No hay posibilidad o forma de que un deseo esté configurado por la mera autonomía, especificidad u originalidad del sujeto*; se niega así cualquier refugio de la exclusividad del deseo en una suerte de unicidad romántica (refugio que podría ser desde culturalista hasta artístico creativo).

Éste es el punto de partida elemental que reivindica la teoría mimética como una matriz simple a la que todo se puede reducir. Obviamente, este esquema simple es el punto de culminación de una serie de desciframientos anteriores, pues la realidad, como sabemos, nunca responde a esquemas tan sencillos. Ahora, a partir de este esquema surgen algunas consideraciones importantes que Girard desarrolla en su primer libro. Primero, existen dos tipos de mediación o de modelos del deseo. El modelo del deseo puede ser alguien que se encuentra a una distancia (simbólica o espacial) muy grande y que el sujeto no puede franquear de forma inmediata. Esta distancia puede estar simbolizada en una infinidad de formas, desde la distancia temporal o cronológica (el hecho de que tomemos un modelo de deseo que está muerto o ya no existe) hasta una distancia jerárquica y simbólica (desde el grupo o cultura a la que pertenecemos hasta una figura divina como Cristo o Mahoma). A esta mediación, Girard la llama *mediación externa* (15)

¹⁷ Sobre los fascinantes desarrollos de la exploración científica de las neuronas espejo y su importancia desde las primeras horas del nacimiento, siempre se puede consultar el trabajo de Andrew Meltzoff consignado en la bibliografía.

y no produce mayores problemas; mientras la trascendencia del modelo esté garantizada, el sujeto podrá imitarlo cuanto quiera.

De manera similar, aunque opuesta, el modelo puede resultar ser alguien más cercano, es decir, alguien cuyas acciones pueden afectar a las del sujeto, así como las del sujeto pueden afectar a las del modelo. “Hablaemos de *mediación interna* cuando esta misma distancia [la de la mediación externa] es suficientemente reducida como para que las dos esferas penetren, más o menos profundamente, la una a la otra” (15, las cursivas son del original). Se desprende de esta posibilidad que el modelo pasará a ser un potencial obstáculo del deseo del sujeto pues ambos se verán involucrados en la aspiración a un mismo objeto. “O sea: siempre nos encontramos con dos deseos *competidores*. El mediador ya no puede interpretar su papel de modelo sin interpretar igualmente, o aparentar que interpreta, el papel de un obstáculo” (14, el énfasis es del original).

Es esta posibilidad la que origina la complicación de la matriz triangular del deseo, pues a partir de esta aparición surge el doble vínculo del que habíamos hablado más arriba: “Al igual que el centinela implacable del apólogo kafkiano, el modelo muestra a su discípulo la puerta del paraíso y al mismo tiempo le prohíbe la entrada en él”¹⁸. El doble vínculo se desarrolla, a partir de este

¹⁸ Volvemos a notar la cercanía de esta formulación con la descripción que suele hacerse de la condición colonizada o de la “herida colonial”. En efecto, podríamos pensar que los pueblos que “han sido obligados a adoptar los estándares de la modernidad” (Mignolo 34) nunca estarán en pie de igualdad con quienes les han obligado a adoptar esos estándares. Sin embargo, al haber sido invitados y al desear participar de la gran mesa de la modernidad, estos pueblos no podrían sino desear pertenecer a esa modernidad y, al mismo tiempo, pensarse como incapaces para hacerlo. De ahí que la misma herida colonial fuera definida como “el sentimiento de inferioridad impuesto en los seres humanos que no encajan en el modelo predeterminado por los relatos euroamericanos” (17). El sentimiento de inferioridad al que se hace referencia aquí sería el producto de esa imposibilidad constante de estar a la altura del modelo que de aquí en adelante se volverá rival.

En Zavaleta encontramos también una situación similar en la forma en que concibe que el imperialismo asedió al gobierno de Paz Estenssoro en 1964. Como veremos más adelante, a esta situación de doble vínculo nos parece que corresponde la cita inexacta de Kafka que Zavaleta no

momento, en configuraciones siempre paradójicas porque involucra una estructura contradictoria que tiende en dos direcciones opuestas: la imitación del modelo y su rechazo resentido. Esta forma de relación con el modelo es también parte de una relación con la trascendencia del otro: en la mediación externa, la trascendencia es vertical y esa diferencia es respetada, propiciando así cierta estabilidad en el deseo del sujeto. En la mediación interna, en cambio, la trascendencia del modelo es desviada hacia la horizontalidad que iguala al sujeto con su modelo (cosa muy común en el mundo contemporáneo por la democratización social a la que conduce el capitalismo). Si están en pie de igualdad, empero, esto significa que pueden ser rivales, es decir, que pueden combatir por un mismo objeto porque ninguno de los dos se impone como sagradamente superior (lo que culturalmente significa también un deseo de ser absolutamente único, ya sea culturalmente, étnicamente, racialmente, estructuralmente o regionalmente, es decir, identitariamente).

La *mediación interna* es también la que hace que el deseo adquiera propiedades “patológicas”: en lugar de concentrarse en su satisfacción a través de la procuración del objeto, el deseo de pronto se enfoca en *el ser* del modelo o rival que, al tener un acceso privilegiado o estar más cerca del objeto (ya sea realmente o tan solo en la imaginación del sujeto), tendría un aura de superioridad a los ojos de quien está mediado por él. A esta figuración de una superioridad por la posesión de un objeto deseado, Girard la llama ‘enfermedad ontológica’ o ‘mal ontológico’. Se trata, en efecto, de la certeza de la inferioridad con respecto al modelo por la desposesión en la que uno se encuentra con respecto al objeto deseado. El sujeto ya no desea el objeto exclusivamente o en absoluto, sino que desea el ser del modelo que ahora se impone como un rival implacable y

deja de usar: “Estoy acosado, estoy elegido”. El acosador es, obviamente, el imperialismo y la idea de ser elegido corresponde al sentimiento de una misión irrealizable por culpa de ese obstáculo invencible. Ésta es una situación muy cercana a la que experimenta el sujeto en lo que la teoría mimética llama “centralidad” como veremos en nuestro segundo capítulo.

como la única condición para poseer realmente el objeto. Sin la posesión del ser del modelo, del otro, no se podrá nunca acceder al objeto: del deseo de objeto, pasamos al deseo de *ser*, deseo ontológico, deseo metafísico.

Esta frustración constante ante la superioridad del modelo, superioridad que puede muy bien ser imaginaria –como de hecho lo es en la mayoría de los casos, conduce al desarrollo de las ‘pasiones tristes’ en el sujeto (*Mentira* 16-19). Estas pasiones tristes son la envidia, los celos y el odio impotente y se retroalimentan constantemente de los efectos que ellas mismas producen. Así, disponen al modelo y rival como aquél al que hay que odiar y detestar con toda el alma; sin embargo, ese odio encubre una fascinación y admiración insoportables por ese mismo modelo. Esta tensión entre dos orientaciones se transforma a su vez en otro doble vínculo que multiplica y desarrolla los problemas del primero: por un lado, el sujeto tiene la obligación de diferenciarse del modelo a toda costa porque lo odia; por el otro, esa diferenciación solo le sirve para mostrarse superior al modelo, mejor que el modelo, *en el mismo ámbito* que el modelo había impuesto en un principio. Se postula así la existencia de un ser superior que no es el del modelo detestado y que radica en “otro lugar”, que es “otra cosa”. *La creatividad de un principio puro y ajeno a la influencia del ser del modelo está contaminado y pervertido por la obsesión con el rival*. Así, en una analogía de la situación del sujeto deseante con la situación de un discípulo que rivaliza con su maestro, Girard explica:

El discípulo fascinado por su modelo, ve necesariamente en el obstáculo mecánico que este último le opone *la prueba de una voluntad perversa respecto a él*. Lejos de manifestarse fiel vasallo, este discípulo sólo piensa en *repudiar los vínculos de la mediación*. Sin embargo, estos vínculos son *más sólidos que nunca*, pues la aparente hostilidad del mediador, lejos de disminuir su prestigio, solo puede incrementarlo. El sujeto está convencido de que *su modelo lo considera demasiado inferior a él* para aceptarlo como discípulo. Así pues, el sujeto experimenta por este modelo un sentimiento desgarrador formado por *la unión de dos contrarios, la veneración sumisa y el rencor más intenso*. Se trata del sentimiento que denominamos odio. (16-17, los énfasis son nuestros)

Se comprende, entonces, que nadie está exento del mal ontológico y que es éste el que genera una situación en la que los individuos o sujetos de un grupo rivalizan y compiten constantemente por los objetos de deseo escasos que llaman sus atenciones. Estos sentimientos que son principalmente los de la envidia y los celos conducen, pues, a una rivalidad generalizada por objetos que solo se hacen escasos porque los deseos de los sujetos confluyen unánimemente sobre ellos. De este modo, según trata de demostrar Paul Dumouchel, la escasez no es producto natural y transparente de un estado de carencia que está en la naturaleza, sino que es la consecuencia o el producto de la tendencia a la unanimidad del deseo sobre objetos codiciados por todos (Dumouchel & Dupuy 137-51). Si hay una tendencia a la unanimidad del deseo también debe existir una tendencia al desarrollo de la violencia, pues los seres humanos no dudarán en hacerse daño con tal de adquirir o acceder al objeto deseado. Y si imaginamos que, tras una serie de violencias y retaliaciones recíprocas, la fijación de los sujetos se desplazará del objeto a los rivales, entonces, podemos imaginar que la situación de violencia dentro del grupo será crítica, es decir, estará cercana a la disolución completa del grupo. A este momento de crisis en el que todos están en pie de igualdad porque son vistos todos como rivales potenciales en torno a un mismo objeto de deseo; a este momento, decíamos, Girard lo designa con el término de ‘indiferenciación’, ‘crisis mimética’ o ‘crisis sacrificial’ (*Violencia* 150-75).

Esta crisis se caracteriza por conllevar una pérdida de todas las diferencias simbólicas instituidas por las reglas y rituales de un grupo humano y por la repentina igualación de todos los individuos en función de su deseo por un mismo objeto (a este tema regresaremos en nuestro tercer capítulo). Se pierden las diferenciaciones simbólicas que permitían que el grupo se dividiera en estancos semi-cerrados entre los cuales no podía existir comparación ni envidia (pues había una suerte de diferencia trascendente entre ellos, de tal modo que lo que deseaba un grupo no pudiera

ser deseado por el otro, salvo en tiempos excepcionales). Esta pérdida de diferencias es un resultado de la violencia recíproca y es, al mismo tiempo, lo que la exacerba porque si ya nada ni nadie diferencia a los seres humanos, nada les impide tomar las armas los unos contra los otros en vistas de defender sus propios intereses.

La única forma de salir de este círculo infinito de violencias, según Girard, es a través de la diferenciación suprema entre uno de los individuos y el resto, para reintroducir el principio de diferenciación que organice de nuevo a la sociedad. El precio de esta reintroducción es, obviamente, la muerte de ese individuo distinguido (o su expulsión, marginalización, entronización, explotación, opresión, o divinización –lo que, estructuralmente, equivale a lo mismo). Se instaura así lo que para Girard es la primera institución cultural de la humanidad: el sacrificio que con su repetición ritual pretende aportar la paz a la comunidad (57-59). Es de esa institución de la que van a surgir todas las otras instituciones sociales que no son sino la cosificación de rituales repetidos una y otra vez en vistas de eliminar la violencia recíproca que había cundido durante la crisis (Palaver 275-93). Estos rituales están siempre acompañados de una explicación ficcional de su origen; se trata de la función del mito que no hace sino legitimar, justificar y al mismo tiempo encubrir el acto de muerte del sacrificio original que el grupo reproduce a través de sus rituales. El mito es siempre una forma de edulcorar la injusticia y violencia del sacrificio y su función es, por lo tanto, la de generar un olvido sobre ese crimen original o ese fundamento sanguinario. Al modo de la ideología en el marxismo, el mito pretende que no existe problema alguno en el seno de la sociedad y que ésta tiene una existencia armónica y perfecta siempre y cuando no exista un elemento extraño a ella que la haga perder su equilibrio.

El último punto del desarrollo sistemático de la teoría mimética es el más controversial: el que quiere que el cristianismo represente una ruptura con respecto a esta forma de funcionamiento

de las culturas humanas. El cristianismo sería, pues, el mito religioso que acaba con todos los mitos, es decir, el único mito verdadero, en el sentido de que dice la verdad sobre la muerte de la víctima, pero *única y exclusivamente porque asume la perspectiva de la víctima, es decir, que se pone del bando de la víctima y no del de los verdugos* (Choses 203-5). Con esta revelación del hecho de que toda víctima de sacrificios es una víctima inocente, aunque perseguida por acusaciones mitológicas, se iniciaría el movimiento hacia la modernidad (y a todos sus acompañantes incondicionales: las ciencias positivas, el capitalismo, el individualismo y –por ahora– la democracia). Sería, sin embargo, necesaria una ambivalencia en la recepción y comprensión de esta anulación del principio sacrificial. Primero, se podría hablar de una lectura sacrificial de la muerte de Cristo, es decir, de una lectura que ve en esa muerte una más de las muchas que abundan en los mitos de todas las religiones del mundo, es decir, un sacrificio más de un ser que luego será sacralizado (247-51).

Segundo, puede ser que este sacrificio sea un sacrificio más entre otros muchos porque no hay posibilidad humana de salir de la lógica sacrificial, es decir, no hay modo de no terminar requiriendo un sacrificio ritual para apaciguar las relaciones y antagonismos entre las personas (One 71-73). La primera perspectiva es la que defendía Girard en un primer momento; la segunda la desarrolla al final de su obra, a partir de los años 2000 en adelante. El cambio no es poco significativo pues en el primer caso se implica que el cristianismo es de por sí una posición privilegiada con respecto a los casos de expulsión sacrificial. En cambio, en el segundo caso, esa posición privilegiada no existe sino como compromiso con la defensa de las víctimas, es decir, como conversión y apuesta a algo que sigue abierto (que sería, como la hipótesis comunista de Badiou y Žižek, un esfuerzo por salir de una lógica que es la única que conoce la humanidad entera). De ahí que, a partir de ese cambio, Girard asuma también una postura radical en cuanto

afirma que no hay posibilidad de ponerse fuera de la lógica sacrificial, solo se la puede denunciar: “There is no neutral position, no third way between Satan and the Holy Spirit” (72). Toda exterioridad supuesta a esta lógica no sería sino una forma de reproducirla con mayor fuerza, es decir, con mayor desconocimiento y de forma más encubierta.¹⁹

El conocimiento que genera el cristianismo sobre la inocencia de la víctima introduce la posibilidad de hablar de un mecanismo, ya no sacrificial, sino de chivo expiatorio. La diferencia no es superflua pues si se habla de chivo expiatorio en el sentido contemporáneo se entiende que “the victim or victims of unjust violence or discrimination are called scapegoats, especially when they are blamed or punished not merely for ‘sins’ of others, as most dictionaries assert, but for *tensions, conflicts, and difficulties of all kinds*” (Hamerton-Kelly et al. 74, el énfasis es nuestro). Es este conocimiento el que, según Girard, genera en la actualidad una tendencia a defender a cualquier potencial víctima inocente; en otras palabras, genera una preocupación generalizada por las víctimas (*Veo a* 209-19). Esta preocupación permite realizar un movimiento que pone a las víctimas, antes marginalizadas y periféricas, al centro del sistema que las expulsaba. *Aquello que en un principio había sido sacrificado y expulsado es ahora reconocido como el centro y sostén*

¹⁹ Queda por verificar esta idea en lo que serían culturas que no sean occidentales o que no estén occidentalizadas. Sospechamos que la lógica, sin embargo, seguirá siendo la misma ya que el mismo hecho de postular una otredad que no sea víctima de procesos similares es lo que la hace más susceptible de serlo. En efecto, si se tiene a una cultura como totalmente autónoma y ajena a las influencias occidentales, se la tiene como una posible exterioridad desde la cual se puede juzgar a Occidente sin que haya en ello una contradicción. Esta exterioridad es lo que niega la teoría mimética al postular que mientras más se cree uno absuelto de aquello que juzga y acusa, más se hace similar a aquello que acusa. Este razonamiento no es muy difícil de demostrar. Pensemos por ejemplo en lo que hace alguien de una cultura que no sea occidental al acusar a Occidente de abusos contra los derechos humanos. Lo que hace es invocar precisamente una invención de Occidente, los derechos humanos, para acusar a Occidente. Esa acusación es también el principio de una forma de persecución, el tipo de persecución del que el grupo desde el que se habla seguramente sufrió.

del orden que lo había dejado de lado. Este movimiento teórico, esta percepción de la antigua víctima como centro de la atención, nos recuerda a la noción derrideana de suplemento: la condición de (im)posibilidad de un orden determinado (Dupuy “Self-deconstruction” 1-9). Es precisamente esta coincidencia la que le permite decir a Dupuy que el mecanismo que la teoría mimética revela, es decir, el mecanismo de la expulsión de la violencia a una exterioridad sagrada y auto-trascendente, significa el establecimiento de un orden que contiene la violencia de su propia disolución (como le gusta decir a Dupuy, en el doble sentido de ‘contener’, como un recipiente que contiene algo en su interior y como aquello que impide que una cosa rebase sus límites).

En este sentido, el gesto de la deconstrucción consiste en rehabilitar ese elemento expulsado que permitía mantener el orden y contener la violencia y así hacerlo aparecer como el auténtico centro del orden. Éste es uno de los sitios ocupados por la víctima sacrificial, lo que en *La marque du sacré* Dupuy ha abstraído conceptualmente como la función de lo sagrado:

La figure que je décris ici [la de lo sagrado exteriorizado], encore à tâtons, n’est pas de mon cru. Elle est depuis longtemps dessinée par la philosophie. Hegel l’appelait “auto-extériorisation” (*Entäusserung*), Marx, “Aliénation” (*Entfremdung*), Friedrich Hayek, le philosophe-économiste autrichien, champion du libéralisme, “auto-transcendance” (*self-transcendence*). Mais c’est l’anthropologue et sociologue français Louis Dumont qui s’est approché le plus près de sa forme pure. Il l’appelait “hiérarchie”, tout en précisant qu’il prenait ce terme dans son sens étymologique d’ordre sacré. (9, cursivas del original)

A lo largo de su obra, Dupuy se ha interesado mucho por esta figura abstracta porque ve en ella el principio mismo de lo que caracterizaría tanto a la filosofía post-estructuralista, es decir, a la deconstrucción, como al liberalismo. Ambos dependerían, según él, de una ‘jerarquía enredada’ que debe ser invertida o deconstruida.²⁰ Lo crucial e interesante de esta tesis es que la unión de

²⁰ Recién en el capítulo 4 podremos ocuparnos con detalle de esta curiosa idea que Dupuy rescata de Dumont y según la cual la jerarquía es un subproducto de la auto-trascendencia, es decir, de la exteriorización.

esas dos corrientes de pensamiento resulta paradójica y curiosa pues la deconstrucción estaría en la base de una serie de corrientes de pensamiento que reivindican la necesidad de invertir el orden liberal mundial. En otras palabras, corrientes como el pensamiento poscolonial, decolonial o los estudios culturales y los estudios subalternos, se inspiran y usualmente tienen su punto de partida en la posibilidad que abre la deconstrucción²¹ de invertir la jerarquía enredada (o sea, de poner al sujeto colonial o al subalterno al centro del mundo colonial o capitalista). El mismo Dupuy destaca esta paradoja cuando realiza un doble desplazamiento en la idea de Dumont y reescribe una de sus fórmulas así: “El orden debe contener el desorden aun siendo su contrario” (*Sacrificio* 44).

1.5 AMPLIACIÓN DEL MARCO CONCEPTUAL Y DESCOLONIZACIÓN DEL PENSAMIENTO CRÍTICO LATINOAMERICANO

¿Habríamos llegado, entonces, a través de la abstracción conceptual de las herramientas de la teoría mimética, a una situación en la que podemos ver coincidir dos o más orientaciones del pensamiento contemporáneo que se tienen como opuestas? Ésta es una de las sospechas que nos impulsó a tratar de encontrar, entre los argumentos de corrientes políticas aparentemente opuestas, aspectos de coincidencia o similitud. Es decir, la posibilidad de buscar, gracias a esta matriz lógica, los puntos

²¹ Tomamos esta idea de la influencia de la deconstrucción en la formación de las distintas corrientes relacionadas con los estudios subalternos del libro de Alisson Spedding sobre la descolonización (*Descolonización* 14-15). Aquí, la antropóloga británica traza una genealogía de estas corrientes académicas y menciona que “Foucault, Derrida y Barthes iban a tener gran influencia en lo que posteriormente se conoce como los estudios poscoloniales, campo inseparable de la descolonización”. De modo similar, afirma que “las fuentes teóricas del poscolonialismo en inglés son franceses como Foucault, Derrida y Barthes. Jacques Derrida, muy usado por Bhabha y Spivak entre otros, también fue una especie de intelectual poscolonial dislocado como ellos” (48).

ciegos de las argumentaciones políticas para comprenderlas mejor. Lo interesante de lo que hacemos a lo largo de este trabajo radica en el esfuerzo de aplicar la lógica de la teoría mimética a las ideas que surgen de los textos de dos autores que son comúnmente considerados como opuestos en términos políticos. Pero una mera aplicación de la teoría mimética nos hubiera dado un resultado un tanto inútil: o bien uno de estos autores es más consciente del mimetismo, más novelesco y menos romántico; o bien ambos alcanzan cierto grado de intuición de las “verdades” de la teoría mimética sin poder alcanzar su expresión exacta. Parcialmente, nuestro análisis contiene este tipo de valoración, pero también se interesa en cuestionar la teoría mimética y el marco de análisis que proporciona. Este cuestionamiento involucraría la posibilidad de amplificar el marco al modificarlo, tal como se suele hacer en el proceso científico cuando el material empírico contradice la teoría. Sin pretender o aspirar a la científicidad, y tan solo como analogía de lo que buscamos hacer, podríamos decir que un propósito nuestro es justamente ampliar o modificar o hacer los cambios o sugerencias pertinentes a la teoría mimética en función de los aportes de las ideas de los autores que hemos escogido.

Además, el cuestionamiento de la teoría mimética es también necesario desde el contexto y la perspectiva de sociedades que no son homogéneas y que no han atravesado el proceso clásico de homogeneización de otras naciones. Así, existiría una diferencia tan específica entre estas sociedades que sería simplemente imposible aplicar de forma directa una teoría sobre aquello que sus intelectuales constatan respecto a ella. La complejidad, heterogeneidad, el abigarramiento impedirían que cualquier teoría pudiera ser aplicable de forma directa a estas formaciones sociales. En este sentido, si los intelectuales pertenecen a estas sociedades heterogéneas, entonces sus discursos deberían poseer los rasgos que hacen a esas sociedades tan difíciles de asir con modelos teóricos abstractos. Es por eso que también tenemos la sospecha de que el análisis mimético de

estos intelectuales y de su producción teórica nos dará importantes aportes para la modificación de la teoría mimética.

Si se nos cuestiona el hecho de acercar a dos autores que provienen de dos tradiciones y escuelas diferentes y que escriben en contextos diferentes, pues responderemos que el acercamiento es legítimo en cuanto es filosófico. Así como en la filosofía occidental, esa que ahora se critica por haber sido aliada de las empresas colonizadoras, se dispone de una tradición de comparación del pensamiento filosófico, sin importar épocas (se lee a Platón con Heidegger) y sin importar tradiciones de pensamiento (se acerca a Pascal y a Marx, o a Marx y a Spinoza); de igual modo –a menos que se tenga una visión colonial de nuestros autores sudamericanos o latinoamericanos– se debería poder comparar a dos pensadores bolivianos, sin que importe mucho la época a la que pertenecen o la corriente de pensamiento que representan.

Otra justificación vital es el hecho de que en la tradición misma del pensamiento crítico latinoamericano, del ensayismo latinoamericano, se consideran como contrapuestos o se comparan a autores cuyo origen es distinto y hasta incierto: pensemos nada más en Guamán Poma y el Inca Garcilaso; algo similar pasa con la tradición de pensamiento que estudia Lezama Lima en *La expresión americana*: son todos autores rescatados y comparados sin pensar o reparar directamente en su contexto de escritura o en la tradición de pensamiento a la que responden. Un último punto sería el de insistir en el hecho de que tanto Zavaleta como Mansilla, ambos dos, pueden ser considerados como exponentes del marxismo latinoamericano (en el caso de Mansilla, su teoría crítica de la sociedad es esencialmente un producto de las enseñanzas marxistas de la Escuela de Frankfurt; en el caso de Zavaleta, el marxismo, ya sea leninista o gramsciano, es más que obvio).

1.6 MARXISMOS Y TEORÍA MIMÉTICA

Podríamos postular la necesidad de inyectar algo de teoría mimética al marxismo para hacer de sus postulados “metafísicos”, por llamarlos de algún modo, algo del pasado. Por ejemplo, el concepto mismo de *capital* como entidad abstracta que aliena todo lo que lo produce podría ser pensada como un resultado de lo que la teoría mimética designa como “deseo metafísico”: el momento en que el obstáculo a nuestro deseo se reifica y transforma en una entidad metafísica de efectos simbólicos muy reales, como el orgullo, el honor, la dignidad, el prestigio, etc. (de ahí que alguien como Bourdieu pudiera hablar de “capitales simbólicos” o “culturales”).²² Notemos que todos estos objetos metafísicos de deseo u objetos de deseo metafísico sirven para establecer, a través de su tenencia o acumulación, distinciones sociales, jerarquías, rangos, estamentos y castas. A esta diferenciación, Girard, retomando un término de Shakespeare, la llama el *Degree*. Este concepto designa el elemento diferencial mínimo que permite que una sociedad o un grupo funcione. Sin estas distinciones mínimas, nos dice Girard, la sociedad o el grupo humano cae en un estado de indiferenciación violenta cuya única resolución es un poco más de violencia. En este sentido, *su noción de una crisis social como necesariamente negativa podría conducirnos a pensar que se trata de una teoría reaccionaria*. Sin embargo, y aunque bien se la puede pensar así, el

²² Todos estos términos remiten a ideas que, de creer al relativismo cultural, serían distintas para cada cultura. Creemos que el contenido de cada una de esas ideas es diferente según la cultura a la que se mire, sin embargo, resulta curioso que dichas ideas existan en muchas culturas. Habría que distinguir aquí los niveles que van desde el mero significante, el hecho de que haya una palabra con un significado parecido en otras culturas y la posibilidad de que signifiquen lo mismo o algo similar. De todas maneras, éste sería un problema de nunca acabar si no fuera porque en la realidad, hay una posibilidad de entendimiento en última instancia entre las culturas a nivel del lenguaje. Dicho de otro modo, es posible aún hacer traducciones en función del parecido de los significados o significar una actitud con un mismo término que a lo mejor no existe en otro idioma, pero se puede verificar o apreciar empíricamente.

hecho de que pueda develar el aspecto que los gobiernos revolucionarios no pueden dejar de reproducir como fenómeno social (el caudillismo o elitismo, en la forma de un partido, por ejemplo)²³ debería movernos a intentar descifrar con esas herramientas las razones por las que las cosas no funcionan en esos regímenes. El *Degree* sería lo que causa problemas a los gobiernos post-revolucionarios, el núcleo del problema del pesadillesco “día después” de las “fiestas revolucionarias” que intriga tanto a Žižek (*Year* 70-74).

El otro vínculo que es fundamental destacar entre el marxismo y la teoría mimética surge por el hecho de que ésta última le puede proporcionar a aquél una justificación o explicación causal. Si es cierto que el marxismo sostiene, en términos algo gastados, que la lucha de clases es el motor de la historia y que la finalidad de la dictadura del proletariado es la abolición de las clases mismas a través de la abolición de la propiedad privada, entonces, podríamos pensar que la razón exacta de esa lucha histórica no es otra cosa que la rivalidad mimética entre esas clases.²⁴ Es más, si esta concepción aparece ya en Hegel, según Habermas (*Discurso* 55), es porque a estas alturas

²³ Estos fenómenos, obviamente, no son exclusivos de los intentos revolucionarios y más bien tienen un claro paralelo en los fenómenos de dictadura y autoritarismo. Así, el caudillo o la centralidad del partido pueden aparecer bajo el modo del dictador y la junta de gobierno. Lo interesante es que se puede establecer un paralelismo entre ambas formas que las hace potencialmente dobles. Más que atribuir estas disfunciones a la naturaleza del Estado, se podría atribuirles al modo en que estas corrientes radicales tienen cierta tendencia a comportarse de modos similares. El Estado controlado por las formas liberales o moderadas, sin embargo, no parece caer en esos excesos y más que hacer un elogio de esas corrientes, parece necesario ver por qué las otras no pueden tener ese mismo éxito. Esto excede por mucho los propósitos de nuestra investigación.

²⁴ Hay que matizar esta idea con el hecho de que el mismo Marx habría afirmado que la idea de clases y de lucha de clases era una idea presente en escritores burgueses (Tucker 220). Sin embargo, en ese mismo texto crucial, Marx afirma que el propósito de acabar con las clases mismas y con la propiedad privada a través de una dictadura proletaria es una idea exclusivamente suya. No se puede eludir el núcleo utópico y, por lo tanto, romántico-idealista del marxismo. No por nada, los marxistas en general admiten la necesidad de criticar las propuestas mismas de Marx (Žižek *Living* 181-243).

se requiere alguna nueva exterioridad capaz de contener las violencias liberadas por la desacralización del mundo, es decir, la desacralización de los estamentos jerárquicos sociales y su reemplazo por las meras comparaciones cuantitativas o de clase. Además, es interesante notar que la solución hegeliana al antagonismo intrínseco que surge por la aparición de las clases y de la acumulación de los recursos por parte de unas y no de otras es el Estado. En otras palabras, si hay algo que no se pone en cuestión al hegelianismo es el hecho de que el Estado, como síntesis de la sociedad civil, sea la mejor solución para el antagonismo de clase. Asimismo, podríamos postular que el problema de la posesión de los medios de producción y de la propiedad privada es también un problema que surge con el deseo mimético.

De tal manera, la teoría mimética nos proporciona una explicación posible del funcionamiento de la historia según el marxismo: sería la estructura misma del deseo humano, en tanto que mimética, la que habría conducido a la constante lucha de clases en función de la apropiación del excedente y de los recursos. Esta concepción de la historia como lucha de clases por rivalidad mimética nos puede ser también confirmada por la idea que tienen Dupuy y Dumouchel a propósito del desarrollo de la idea de la escasez en la historia moderna: no sería tanto el producto real de una situación natural sino el producto forjado por la intervención social en la naturaleza (intervención que se da de una vez por todas y desde un principio bajo el modo de acumulación capitalista).²⁵ Si la escasez es el producto de la rivalidad mimética es lógico pensar

²⁵ Una última nota sobre el hecho de que esta acumulación podría darse de diferentes modos en contextos diferentes. Esto también es destacado por Paul Dumouchel en su teorización sobre los orígenes de la escasez. La escasez crónica sería un producto introducido por el capitalismo en las sociedades pre-modernas (Dumouchel & Dupuy 154). Esto significaría, pues, que en sociedades que han tenido una diferente forma de acoger o subsumirse al capitalismo, las formas de la escasez también serán diferentes y, por lo tanto, las luchas de clases o grupos serán diferentes. Todo esto nos lleva a los debates marxistas sobre el “modelo de regularidad” y los casos particulares e históricos en los que también participó Zavaleta. Sin duda es un trabajo

que la rivalidad en torno al excedente que vendría a suplirla y a completarla sería la rivalidad propia de todos los grupos y clases que componen esas sociedades. Este punto de articulación con el marxismo le permite a la teoría mimética ampliar el alcance de los hallazgos materialistas del mismo.

1.7 COINCIDENTES QUE SE OPONEN Y SESGO IDEOLÓGICO

Por otro lado, también podríamos revisar si los argumentos marxistas en general representan un desafío para la teoría mimética. La comparación con la argumentación marxista, en muchos casos, nos permitirá mostrar en qué medida es un pensamiento cercano al de Girard, con lo que se anularía la sospecha (o quizás se la confirmaría definitivamente) del carácter reaccionario de la teoría mimética. Porque uno de los objetivos de esta tesis sería indagar sobre las razones por las que resulta tan aparentemente incomprensible que otra persona, un ser humano como nosotros, tenga convicciones políticas tan distintas que nos parecen llanamente inconcebibles, no solo indefendibles. Esa curiosidad es la misma que había movido a alguien como Albert Hirschman a estudiar la retórica de la reacción y a percibir en ella ciertos rasgos comunes con la retórica del radicalismo de izquierda:

Pero es precisamente el derrumbe espectacular y regocijante de ciertos muros lo que llama la atención respecto a los que siguen intactos o a las brechas que se profundizan. Hay uno entre ellos que puede encontrarse a menudo en las democracias más avanzadas: la sistemática falta de comunicación entre grupos y ciudadanos, como liberales y conservadores, progresistas y reaccionarios. La consecuente separación mutua entre estos

fundamental reparar en los destalles empíricos exactos con los que los procesos de subsunción capitalista tienen lugar, sin embargo, para nosotros, lo que nos interesa es cómo esa experiencia contiene ciertos rasgos generales y comunes que nos hacen pensar en fenómenos descritos por la teoría mimética, como es el caso de la crisis de indiferenciación.

grandes grupos me parece más preocupante que el aislamiento de individuos anónimos en la “sociedad de masas” al que tanto bombo han dado los sociólogos. (*Retóricas* 9, los énfasis son nuestros)

Es interesante notar cómo Hirschman hace partir su constatación de un movimiento aparentemente contradictorio o paradójico: mientras que unos muros caen, otros siguen intactos y otras brechas se profundizan. El uso de esta analogía nos hace pensar precisamente en la situación de crisis de indiferenciación, es decir, sacrificial, de la que habla la teoría mimética. Es el momento en que la eliminación institucional o normativa concreta de ciertas diferenciaciones hace surgir con una violencia inusitada otras tantas cuya violencia no está necesariamente contenida por definiciones institucionales estrictas.²⁶ Esto reflejaría *el movimiento paradójico* hacia una mayor diferenciación justo en el momento en que las diferencias pierden su importancia.

Nuestro problema es similar: indagar en esos modos de pensar aparentemente infranqueables que viven de su contraposición y oposición, rara vez tratando de averiguar cuáles son los fundamentos reales del disenso radical. No se trata, por supuesto, de reconciliar a estos dos puntos de vista ni de imaginar una armonía en que ya no existan las oposiciones políticas (noción visiblemente reaccionaria, anti-revolucionaria y anti-reformista). Se trataría, más bien, de comprobar o desacreditar la urgencia de las cuestiones discutidas a través del establecimiento de un lenguaje o trasfondo común que sí dé lugar a la eliminación de falsos problemas, de falsas discusiones.²⁷ Partimos de la constatación, similar a la de Hirschman, de que las diferencias entre grupos distintos –hoy, en Latinoamérica en general y en Bolivia en particular, esas serían las

²⁶ El ejemplo paradigmático de la cuestión a la que queremos referirnos aquí sería, obviamente, el nacionalismo identitario de los Balcanes post-soviéticos. Tras la anulación de las instituciones soviéticas que contenían las violencias entre los grupos étnicos, pudo surgir un separatismo cuyo combustible fue la invención de diferencias supuestamente irreconciliables (Farneti 43-44)

²⁷ Somos conscientes de que ese supuesto lugar externo o ajeno al sesgo ideológico puede ser la consagración suprema de la ideología.

diferencia que hay entre los liberal-demócratas y los socialistas del siglo XXI²⁸– imposibilitan radicalmente cualquier perspectiva de siquiera entrar en diálogo. Pero si admitimos que no es posible poner a dialogar a las dos posturas contrapuestas, la solución debería ser igual de radical que el problema: uno de los bandos terminará ganando y eliminando, *sacrificando*, al otro en nombre de su proyecto de sociedad.

Si se acepta esta situación, sin embargo, habrá que preguntarse también porqué ese acto de violencia radical no termina de ocurrir: *¿por qué se permite que el enemigo incomprensible con quien ya no se puede entrar en diálogo siga vigente? ¿Qué impide que el bando que actualmente tiene el poder destruya al bando rival que codicia ese mismo objeto de deseo? ¿Por qué no proceder a una purga o pogromo estalinista en este socialismo del siglo XXI o a una cacería de brujas en la reacción de derechas que parece avecinarse?* Surge así la sospecha de que la discusión en sus puntos de incomprensión y radical contradicción está hecha, constituida, para jamás concordar, es decir que *se ha ritualizado* como debate y discusión política porque es el último

²⁸ En la actualidad, es evidente que existen más de dos corrientes de pensamiento político en Bolivia o Latinoamérica. Sin embargo, vale la pena interrogarse si esa diversidad de corrientes no obedece a un antagonismo de fondo que las divide necesariamente en dos bandos. Incluso si pensamos que el espectro tiene infinidad de matices –y los tiene– el espectro se dice de dos polos que se oponen y, por lo tanto, entre esos dos polos debemos imaginar que existe un punto en el que se marca la inclinación por uno o por el otro. Es decir, la misma idea de dos polos extremos nos debería hacer pensar en un punto en el que se divide el espectro mismo. Ahora, una última objeción a esta idea es que ese punto supuesto en el que se realiza la división entre los dos sectores es también móvil y se determina de forma contingente en función de las alianzas, intereses y pactos que realizan los grupos. Además, todo está sujeto a la ubicación o perspectiva de quien decide si algo está de un lado o del otro del espectro o si está más cerca de un polo que del otro. Todo esto puede ser contemplado, pero la pregunta por la utilidad de dividir la política en términos de izquierda y derecha surge entonces. Debe haber algún sentido en pensar las relaciones políticas en términos polarizados; o bien es que así se producen usualmente en la realidad empírica, o bien es que así lo percibe la mayoría de la gente o el sentido común. Sin poder demostrar algo así, nos inclinamos a creer que la respuesta correcta es la segunda y, si ella es cierta, nada impediría que la primera lo sea también.

dique que nos preserva de una violencia que no tiene control y que, es de imaginar, ni siquiera respetaría las diferenciaciones marcadas por la vieja división. El ritual, como en toda sociedad humana conocida, desempeñaría así su principal papel: reproducir de forma controlada y medida una violencia originaria que sí fue peligrosa; pero reproducirla con el riesgo de que pueda desencadenarse en la realidad.

Si el problema que nos planteamos aquí es el de la incomprensión aparentemente absoluta entre dos razones, la razón revolucionaria y la razón democrático-liberal, por llamarlas de algún modo, nuestro objetivo, como dijimos, no es la reconciliación sino la búsqueda de los núcleos en los que supuestamente se fundaría esta incomprensión. Lo que propondríamos sería, en este sentido, que tal diálogo es llanamente imposible porque el sesgo ideológico es siempre un hecho dado, un *factum* ineludible que aparece como elección de la más pura libertad del individuo o el más llano determinismo de su pertenencia de clase. Esto apoya la idea de Zavaleta de que Bolivia es un país cuya resolución solo puede darse en el conflicto, en la violencia. Esto también significaría que una teoría, como la mimética, que pretende funcionar como trasfondo universal sobre el cual se puede plantear una comprensión entre las dos razones inconmensurables, sería una teoría reaccionaria y conservadora porque su solución se inclinará necesariamente por una anulación del conflicto –que es el punto de partida del pensamiento radical.

1.8 DIVISIÓN DE CAPÍTULO

La tesis está dividida en seis capítulos. Cada uno está dedicado a una temática específica que nos pareció relevante en ambas obras y que nos permitía ponerlas en diálogo bajo una determinada perspectiva. Así, la tesis abre con el capítulo dedicado a la Revolución Nacional de 1952, un

acontecimiento concreto que marca de distintas formas las obras y trayectorias de ambos autores permitiéndonos tener un punto de partida preciso. El segundo capítulo explora y desarrolla algunas de las ideas del primer capítulo a través de la indagación de la significación de la idea de Nación para ambos autores. No es tan solo un esfuerzo por comprender qué piensan del concepto de nación, ni cuán importante es para cada uno de ellos la pertenencia nacional; es también un esfuerzo por teorizar en torno a la idea misma del nacionalismo como corriente ideológica. El tercer capítulo absorbe lo que los dos anteriores trataron y lo subsume bajo la idea de la crisis social. Se desarrollan así las consecuencias más importantes de todo lo trabajado hasta ahí y se trata de concebir una línea común entre las ideas de crisis de ambos pensadores y la que propone la teoría mimética bajo la noción de crisis sacrificial.

El cuarto capítulo trata de los agentes y protagonistas sociales de las teorías y de los roles políticos que los autores les adjudican. Estudiaremos cómo se conforman figuras mitológicas cuando se trata de postular un protagonismo social preeminente y cómo a partir de ello se caen en contradicciones con los postulados básicos de la propia teoría. En el quinto capítulo analizaremos los sistemas políticos que se proponen como resultado de este protagonismo político y la manera en que se critican y cuestionan las otras formas políticas de gobierno. Por último, en el sexto capítulo, discutiremos los principios explicativos abstractos que darían cuenta de las formas sociales que se perpetúan sin permitir que se alcancen los objetivos políticos. Así, estudiaremos de cerca la idea de *preconsciente colectivo conservador* en Mansilla y la de *paradoja señorial* en Zavaleta. Pensamos que esos dos conceptos tienen el potencial de mostrarnos lo que ambos autores perciben como un obstáculo fundamental, aunque misterioso, para que la sociedad funcione como lo hace sin poder cambiar de forma eficaz.

En algunos momentos, nuestros análisis no solo se limitarán a las argumentaciones propuestas por Zavaleta y Mansilla sino que tratarán de incluir en la medida de nuestras posibilidades algunos argumentos provenientes de otros teóricos e intelectuales bolivianos: Pablo Mamani, Álvaro García Linera, Fernando Molina, Raúl Prada, Fausto Reinaga, Silvia Rivera Cusicanqui, Alison Spedding, Luis Tapia. El propósito es abrir vías de aplicación y discusión de la teoría mimética y confirmar o refutar la idea de que es una teoría que está condenada a ser reaccionaria, aunque saque algunas conclusiones interesantes. Si hay algo que la teoría mimética nos enseña y permite comprender es cómo la envidia y el deseo mimético son fenómenos sumamente comunes y, en esa medida, difíciles de ser evitados (como pretenden algunos liberales que dicen no sentir envidia por los demás porque ellos siempre hacen los méritos necesarios y suficientes para tener lo que tienen). Si esto es cierto, si el deseo humano es una fuerza que se retroalimenta constantemente con la aparición violenta (porque distanciada de los patrones comunes) de nuevos y más inalcanzables deseos, creemos que la teoría mimética nos dice que la única forma de intentar domarlo es a través del conocimiento de su naturaleza imitativa. Y si la imitación del deseo genera una retroalimentación en escalada que tiende a las regiones más abstractas y lujosas de lo humano, pues quizás nos podríamos atrever a afirmar que el aspecto más criticado por liberales y conservadores del socialismo “realmente existente” es su aspecto más valioso. En lugar de elevar los estándares de vida para que todos vivan como burgueses, hace que la pobreza se generalice, haciendo de los burgueses también unos pobres.

Tratar de domesticar la envidia es uno de los principales propósitos culturales de la humanidad y si el precio de hacerlo es volverse más austero y menos ostentoso, pues qué mejor ejemplo de un proceso similar que el del socialismo realmente existente, en el que la gente ha logrado acostumbrarse (a duras penas, es cierto, pero quizás porque todavía existía un modelo de

imitación externo que ostentaba todo tipo de lujos) a vivir de forma mucho más sencilla (es cierto que más por obligación que por voluntad propia). No nos distanciamos aquí de propuestas como las de Wallerstein (“Structure crisis” 34) o los teóricos del “Vivir bien” como el mismo canciller boliviano David Choquehuanca (Ministerio de Relaciones Exteriores 30-92), entre muchísimos otros. Es obvio que el lado ganador del mundo, los exitosos que lo consiguen todo, no se inmutará por tratar de llevar adelante un proyecto que elimine sus tan apreciados incentivos, pero eso ya no es de nuestra incumbencia. Lo que nos importa es aclarar que el horizonte de esta investigación es lograr racionalizar el deseo al punto en que la solución comunista, e incluso la solución comunista “realmente existente”, sea una vez más viable.

2.0 CAPÍTULO 1: LA CUESTIÓN DE LA REVOLUCIÓN NACIONAL

Podemos, en consecuencia, ser movimientistas o antimovimientistas, pazestenssoristas o antipazestenssoristas y hasta liberales pero todos en este país se definen en relación a un punto grueso y total de referencia que es la Revolución Nacional y este hecho es, per se, una victoria histórica del pueblo de Bolivia.

[...]

El MNR es la revolución.

René Zavaleta Mercado

A partir de 1952 se empezó a notar claramente el descenso de los ingresos en la casa paterna.

H. C. F. Mansilla

2.1 EN TORNO A LAS CUESTIONES EN JUEGO EN LA IDEA DE REVOLUCIÓN

En su comparación entre la Revolución mexicana y la boliviana en el segundo capítulo de *Proclaiming revolution* (Gridle & Domingo), Alan Knight afirma que, por la forma en que los intereses bolivianos se unieron a los intereses de los Estados Unidos, “[t]he Bolivian Revolution, like the Mexican, remained essentially *bourgeois-nationalist*. That is, while it promised and enacted substantial reforms –abolishing agrarian ‘feudalism’, democratizing society, nationalizing economic assets– *it did not trespass beyond the pale of capitalism*” (78, los énfasis son nuestros). Destacamos el hecho de que el historiador inglés catalogue la revolución boliviana como burguesa y nacionalista pues esto nos permite situar el acontecimiento en un marco interpretativo histórico específico. En efecto, la idea de una revolución burguesa y nacionalista ocupa una función central

en varias corrientes de interpretación histórica e incluso en varias teorizaciones sobre la modernización política. Así, por ejemplo, Barrington Moore afirmaba que toda modernización política que desembocara en democracia competitiva y liberal debía necesariamente incluir una revolución burguesa relativamente violenta. Las otras alternativas de modernización tendían a forjar o bien modelos totalitarios de sociedad (como el fascismo y el comunismo) o bien formas híbridas de democracia (Moore xii). En cierto sentido, algunas corrientes del marxismo también suponen que la revolución democrático-burguesa es el paso previo y necesario para que la revolución socialista pueda ocurrir. Éste era el modelo interpretativo que muchos asumieron en función de la lectura que Lenin había hecho en *El Estado y la Revolución*²⁹ de la revolución rusa de febrero de 1917 (a la luz, a su vez, de la Revolución Francesa y sus consecuencias) y de sus

²⁹ Sería interesante detenerse un momento a hacer un estudio mimético del modo en que Lenin concibe al Estado y a la Revolución. En efecto, retomando las definiciones de Engels, aquél demuestra cómo el Estado contiene (en los dos sentidos de la palabra) la violencia que antagoniza a las clases porque, por un lado, es *lo que encubre* ese antagonismo y, por el otro, es *lo que está en juego* cuando se desata la violencia. El Estado es el objeto del deseo mimético de las clases porque a partir de éste puede una clase dominar a la otra. Así, se configura una visión del Estado que lo postula como ese objeto cuya posesión otorga al otro lo que finalmente hace que tenga el poder político. La tenencia del Estado, la ocupación del mismo, es, por lo tanto, la solución al mal ontológico que significa verlo en manos de la otra clase (es un objeto cuya posesión provee de poderes mágicos; es un objeto metafísico de deseo, una suerte de fetiche en sentido etimológico). En este esquema leninista, entonces, los coincidentes en el deseo que son las clases antagonistas buscarán diferenciarse a como dé lugar para eludir la semejanza que les impone esa identidad en cuanto al deseo (*Estado* 27-31). Además, otro aspecto interesantísimo de las aserciones de Lenin (otra vez, siguiendo a Engels principalmente, pero a Marx también) es el hecho de que la razón, el objetivo de fondo por el cual se debe tomar el Estado de manos burguesas para instaurar la dictadura proletaria es porque solo así se propiciará su agostamiento, es decir, su progresiva eliminación. Si el proletariado, en tanto que clase que se define por no desear que se le imponga un trabajo explotador, toma el poder y proletariza a toda la sociedad, ya no habrá necesidad de un Estado que regule y controle los antagonismos de clase porque ya no habrá clases ni, por lo tanto, antagonismos (la división y el antagonismo de clase estaría fundado en la oposición entre proletariado y burguesía, principalmente, antagonismo que subsume en sí a todos los demás: el de género, el de campesinado y terratenientes, el ideológico, el regional, etc.) (105-26).

teorizaciones en torno a las ideas de Marx y Engels. De hecho, Zavaleta –a lo largo de toda su trayectoria intelectual que, no por ser precoz, es poco extensa– concibió la Revolución Nacional como una revolución democrático-burguesa en ese estricto sentido, como aquello que antecede y anuncia, preludia y prepara la revolución socialista.

Intentar deconstruir toda la estratificación de interpretaciones y presupuestos que están involucrados en la descripción de la Revolución Boliviana como burguesa, democrática y nacionalista sería un trabajo de nunca acabar; sin embargo, podemos afirmar que la aseveración misma del argumento involucra *una visión específica de los deseos de los grupos mencionados* en la realización de la revolución. Si la revolución es al mismo tiempo burguesa, democrática y nacional es porque en cada una de estas determinaciones existe una interpretación de los intereses de una clase y de una nación y del proceso que conduce a la democratización. Ya sea en vistas de conseguir la revolución socialista o en vistas de construir una burguesía nacional, la revolución democrática, nacionalista y burguesa es concebida como *un medio de modernización*. Determinados sectores de las sociedades todavía no democráticas, ni burguesas, ni nacionalistas perciben sus intereses realizados en el desarrollo de ambos aspectos a través de una revolución, es decir, a través de una adquisición violenta del poder para acelerar los cambios (o un cambio en la dirección de los intereses burgueses y democráticos).

De este modo, la revolución burguesa es concebida como un movimiento de modernización necesario para *ponerse a la altura* o alcanzar la modernidad que otras naciones *ya* tienen. Sea lo que sea que esas naciones *ya* posean por el hecho de haber tenido revoluciones nacionales en sus historias (democracia liberal, igualdad de derechos, mejor distribución del excedente, igualdad social, reconocimiento internacional, cultura, capital simbólico, etc.), la forma en que se concibe el acceso a esa posesión (o posesiones) es a través de una revolución burguesa. Resulta interesante,

pues, ver cómo *se concentran* en este acontecimiento *las esperanzas y los deseos*, las frustraciones y decepciones que los intelectuales tienen con respecto a su pertenencia nacional. Si hay un interés en este proceso histórico de modernización es porque hay un sentido de pertenencia a la nación que tiene que ver con el triunfo o fracaso del proyecto nacionalista contenido en la revolución.

Es así que el acontecimiento revolucionario concentra el trabajo intelectual porque aparece como el momento fundacional de lo nacional o de una nueva etapa en la construcción de lo nacional (como en el caso del intento plurinacional). La preocupación del intelectual con respecto al acontecimiento revolucionario es la de poder fijar su sentido de algún modo para poder así dar una explicación y, sobre todo, demostrar que es efectivamente un punto de quiebre dentro de la historia nacional (o, en caso de no estar de acuerdo con lo que propone la revolución, demostrar que no hubo cambio alguno o que el cambio fue para peor). La revolución en general es, por lo tanto, uno de los principales núcleos de interpretación y concentración del deseo político del intelectual pues proporciona un acontecimiento histórico que puede dar lugar a la realización de ese deseo (y el prestigio que supone comprobar una teoría o explicación, sobre todo si la explicación es marxista o anti-marxista). Por esto mismo, la interpretación que se haga de un acontecimiento similar nos ayuda a comprender también todo el aparato interpretativo que el intelectual usa para dar cuenta del hecho. Esto nos sirve para verificar cuáles son los deseos políticos que se expresan en sus textos.

2.2 LOS COINCIDENTES QUE SE OPONEN.

Podemos concluir, por todo lo dicho en los anteriores párrafos, que tanto el acontecimiento de la Revolución Nacional como la idea misma de nación son objetos del deseo de los intelectuales,

objetos del deseo de imponer un sentido y dar una interpretación (tarea singular del intelectual en los momentos álgidos de la historia). Es por eso que las interpretaciones de un acontecimiento así pueden ser usadas como un punto de partida para estudiar cómo funcionan las rivalidades intelectuales que buscan apoderarse de la hegemonía discursiva sobre un determinado fenómeno. Ese deseo provee, de por sí, una oportunidad en la que la coincidencia del objeto deseado es excusa suficiente para generar las más diversas oposiciones a nivel del discurso político e intelectual: *los coincidentes en el deseo se oponen*. Girard explora a fondo esta regla de funcionamiento del deseo mimético en su libro sobre Shakespeare (1990). Ahí demuestra cómo la *rivalidad política* entre dos individuos puede responder a un mero desacuerdo inventado en vistas de ocultar alguna coincidencia o identidad primordial (la del deseo justamente). Los enemigos que pactan en función de la situación histórica demostrarían que su dichosa enemistad depende, justamente, de una separación que puede atravesarse en cualquier segundo para dar paso a la unión de las posiciones antiguamente divergentes. En otras palabras, el concepto general de *alianza política* puede ser interpretado como la prueba de que un cambio en la convicción política es algo común. Esa fina separación de la que se sujetan las diferencias del discurso político es lo que se debería poder analizar si se dispone de una concepción similar del antagonismo político. *Si el antagonismo político es un antagonismo esencialmente fijado por un deseo de diferenciarse de las posiciones políticas que se consideran como opuestas o enemigas; entonces, la identidad que subyace a ambas a nivel del deseo debería permitirnos ver ese punto de partida básico por el que un intelectual decide adherir a una determinada pertenencia política* (sobre la base, digamos, del antagonismo izquierda/derecha).³⁰

³⁰ Coincidimos con la noción de Pablo Mamani –retomada probablemente de Reinaga (*Revolución* 190-98)– que quiere que la izquierda y la derecha sean una oposición construida

Antes de continuar, sin embargo, y para dejarnos entender mejor, vamos a estudiar el ejemplo que Girard usa en su libro sobre Shakespeare. Se trata de un acontecimiento de la obra *Coriolano*, escrita por el bardo inglés. Es una tragedia en la que se cuenta la historia del personaje principal (mandatario romano que da título a la obra), quien se ve expulsado a territorio enemigo por su soberbia con el pueblo. Para regresar y como venganza contra su propio pueblo al que desprecia, se une a su enemigo Aufidio en vistas de invadir su ciudad y es así como tiene que pactar la paz con él. En ese contexto es que deben acercarse dos personajes a pesar de que sean enemigos a muerte. Es en esta obra que, según Girard, Shakespeare pone en mayor evidencia las implicaciones políticas que puede traer consigo “la troublante proximité, voire l’identité, de l’amitié mimétique et de la haine mimétique” (*Shakespeare* 30). Esta preocupante proximidad entre ambos fenómenos es la que aparecería en un momento preciso de la obra de Shakespeare. Se trata del punto en el que los enemigos jurados que eran Coriolano y Aufidio se vuelven de pronto amigos íntimos. Esta figura le permite afirmar a Girard que “[s]’il est vrai que de tous les ennemis un ami est le pire, il devrait s’ensuivre que de tous les amis le meilleur est un ennemi”. Esta actitud queda magníficamente plasmada en los versos de Shakespeare en los que Coriolano dice “So,

occidentalmente (Gutiérrez et al. 171-99). En esa medida, se construye también como saber científico objetivo de poder colonial, neo-colonial y colonialista interno; pero no podemos sustraernos de esa oposición sin representar una posición en la que enunciamos y desde dónde la enunciamos. Mamani parece claramente orientado a forjar un Estado socialista comunitario indígena. Eso es claramente una mentalidad izquierdista en un sentido amplio, como la defensa de las víctimas, de los antiguamente o actualmente oprimidos. En todo caso, el concepto que manejamos aquí no se quiere exhaustivo. La izquierda y la derecha son construcciones mimético-simbólicas que resultan de una organización societaria occidental, pero el hecho de rechazarlas ya hace que optemos por una, la izquierda. La derecha radical solo rechaza víctimas, salvo en el populismo que incluye a la clase obrera. Para la discusión sobre los orígenes y significaciones de la división entre izquierda y derecha, remitimos a los textos clásicos de Bobbio y Anderson, y a las interesantísimas elaboraciones de Claros Terán (*Colonialidad* 69-95) y Bautista (*Descolonización* 22; 90-101).

fellest foes, / Whose passions and whose plots have broke their sleep, / To take the one the other, by some chance, / Some trick *not worth an egg*, shall grow dear friends / And interjoin their issues” (IV, 4, 22-26, el énfasis es nuestro). Esa idea de que algo insignificante puede hacer virar la enemistad más profunda en la más íntima amistad es la que nos interesa pues, como en la obra de donde la tomamos, puede tener importantes consecuencias políticas.

Nos bastaría acercar estas palabras o estas conclusiones de las especulaciones que hacía Carl Schmitt a propósito del punto de partida de todo antagonismo político, la relación amigo-enemigo (Schmitt 27-37), para ver cuán importantes podrían ser para un análisis de esos antagonismos. Si el antagonismo está sujeto, pues, a una figura tan cercana a la que nos propone Shakespeare, podríamos imaginar que lo que está en juego en ese antagonismo también depende de una insignificancia, como lo es ese “truco que no vale ni una cáscara de huevo” en los versos de Shakespeare. El conocimiento de esta verdad, la que quiere que *mientras más se enemisten dos posturas más terminarán pareciéndose*, es lo que Girard define como visión “trágica” de las cosas:

Toutes nos théories du conflit et même notre langage reflètent la fausse évidence selon laquelle plus le conflit est intense, plus grand doit être l'écart qui sépare les antagonistes. *Le tragique fonctionne selon le principe opposé : plus le conflit est intense, moins il fait de place à la différence.* (Shakespeare 31, el énfasis es nuestro)

Con este punto de partida, podemos concebir que los grandes acontecimientos históricos en sus distintas formas de apropiación cultural, es decir, en función de la forma en que son inscritos en la trama de una historia nacional o cultural, pueden funcionar como núcleos duros de antagonismos que se dicen de *insignificancias*.³¹ Es más, es precisamente gracias a la elevación de esos

³¹ Debemos dejar en claro que cuando decimos “insignificancias”, nos referimos a las razones por las cuales los intelectuales -que interpretan “hechos” históricos de forma distinta u opuesta- terminan peleándose, no a los hechos empíricos mismos que suelen ser de suma trascendencia

acontecimientos al nivel de puntos claves o trascendentes de la historia que los intelectuales encontrarán excusa suficiente para tratar de diferenciarse los unos de los otros. Como si la lectura de un acontecimiento pudiera ser tan importante como el evento mismo; como si esa diferencia en la interpretación llegara al punto de separar ambas posturas más de lo que pueden estar separadas una postura que afirmara y otra que negara la existencia del fenómeno histórico mismo (como en los diferentes revisionismos).

Ahora bien, si este argumento puede parecer centrista para los radicales, habría que aclarar que incluso alguien que se tiene como ejemplo de radicalidad, como Zavaleta, percibe esta situación. Es la idea según la cual, en política, muchas veces lo abstracto y general, lo que para el sociólogo orureño es ideológico y producto de la alienación, no puede sino conducir a estas contradicciones porque, en esos casos, nunca se presta atención a las condiciones concretas y específicas de la historia. En otras palabras, para Zavaleta, el pasaje insensible de la amistad a la enemistad política, el pasaje del idealismo de las pertenencias abstractas a los pactos y alianzas de la *real politik* más prosaica, es una consecuencia de una percepción abstracta y demasiado distante de la realidad política. Zavaleta explica esta idea en su opúsculo *La Revolución Nacional y la cuestión del poder*, en el acápite titulado “El PRIN es un POR grande”, donde acusa a los miembros del PRIN (Partido Revolucionario de la Izquierda Nacional –partido fundado por Lechín tras su renuncia como vice-presidente en el segundo gobierno de Paz Estenssoro) y del PC (Partido Comunista) de adoptar una retórica que quiere ser más radical que la revolucionaria pero que está totalmente sujeta a una fijación con lo extranjero (es decir, que es, en última instancia, anti-nacional).

para la historia local y particular o humana y general, así como para las poblaciones que hicieron posibles esos acontecimientos históricos.

Se trata de los demócrata-cristianos y de los comunistas que, aparentemente, tenderían a criticar la Revolución Nacional en nombre de principios abstractos que sacan de su observación de países extranjeros. Por ejemplo, Zavaleta encuentra en una afirmación de Engels sobre la opinión del proletariado inglés a propósito de la situación colonial de la India, un atisbo de la distinción entre ambos niveles (uno abstracto e ideológico y otro concreto); distinción que, al considerar el primer nivel, permite hacer coincidir posiciones aparentemente tan opuestas como pueden serlo el interés de la burguesía y el del proletariado. He aquí la cita:

Engels escribía a Kautsky: “Me pregunta usted lo que piensan los obreros ingleses acerca de la política colonial. Lo mismo que de la política en general. Aquí los obreros aprovechan con la mayor tranquilidad del mundo del monopolio colonial de Inglaterra”. Así queda más claro el planteamiento. *A la misma hora en que los estalinistas postulaban la lucha contra el fascismo, como ideología universal antihumana, Stalin pactaba con los nazis* y decía “la Patria está en peligro”. (Obra Tomo I 109, el énfasis es nuestro)

Pero si el principio girardiano que quiere que los coincidentes se opongan y que los más enemigos sean los mejores amigos es conocido por Zavaleta y por el marxismo de una forma matizada y sutil, es necesario reflexionar sobre las razones por las cuales este principio no es aplicado de forma mucho más sistemática al principio de la lucha de clases. En efecto, podríamos afirmar –de forma meramente especulativa por ahora– que, si el marxismo hubiera reparado en este fenómeno, sabría que la alianza entre los enemigos mortales que son la burguesía y el proletariado, sería la clave final para resolver la revolución burguesa, primero y proletaria o socialista después. Sin embargo, parecería que en la visión marxista el antagonismo de clase se quedó como un antagonismo dogmáticamente reificado e incapaz de generar dinámicas de dobles como ocurre con los otros antagonismos políticos. Una vez más, no podemos ir muy lejos en este análisis (pues el marxismo como tal no es nuestro objeto de estudio), sin embargo, podemos afirmar que a pesar de la denegación leninista y marxista del hecho de que la lucha de clases sea un producto teórico del

liberalismo clásico, el hecho de eludir la reflexión sobre la concepción de la historia como antagonismo de clase genera este tipo de paradojas en el marxismo, en tanto que éste también se constituye en un doble denegado del liberalismo.

2.3 NARRATIVA Y AMBIVALENCIA REVOLUCIONARIA

Por otro lado, esta referencia a la cercanía del amor y el odio miméticos nos permite comenzar a indagar en otra obviedad que está incluida en la idea misma de revolución. Se trata de *la cuestión del cambio*. En efecto, el antagonismo más elemental que deberíamos tomar en consideración a la hora de estudiar la revolución debería ser el que se da entre el antiguo orden político y el orden político nuevo que se propone o instituye a través de la revolución. El concepto mismo de revolución, en tanto que concepto abstracto de la ciencia política, involucra en sí la idea de una narrativa de hechos. Éste es el aspecto que rescata James Malloy en su estudio sobre la Revolución Nacional (Malloy 9-10). Así, la secuencia narrativa implícita en el concepto de revolución involucra un orden previo (que es el que se busca transformar, subvertir o directamente cambiar y eliminar por completo); un momento de ruptura o lucha en el que las dos fuerzas antagónicas se enfrentan (lo que se concibe comúnmente como el momento revolucionario mismo, es decir, como la revolución en sí, o momento de la guerra civil); un momento de establecimiento del nuevo orden y, finalmente, el momento de la consolidación revolucionaria o de la reacción restauradora. Una vez más, por límites de espacio y tiempo no podemos analizar cada uno de estos momentos narrativos en detalle, pero insistimos en la riqueza que un análisis mimético podría proveer para cada uno de esos instantes salientes del proceso revolucionario.

En este sentido general, también es interesante estudiar el lenguaje de la revolución. Sabemos que se ha hecho una crítica al concepto revolucionario a partir del concepto astronómico, como si en su origen el término designase, más que nada, un ciclo que trae más la repetición y renovación de un orden que el cambio del mismo.³² Sin embargo, cabe recordar que el concepto científico, es decir, astronómico, solo puede ser transferido al mundo social y político por las similitudes que se perciben entre dos fenómenos que se conciben como cíclicos. En otras palabras, lo que se pretende recordar al recurrir a la etimología astronómica del término ‘revolución’ es el hecho de que el término surge de la idea de *una repetición cíclica*. Pero si el término que usa la ciencia remite a esa “ciclicidad”, entonces podemos sospechar que aquél ha sido originalmente tomado de una serie de observaciones que tienen que ver con lo religioso (y para Girard y la teoría mimética, todo conocimiento tiene un origen estrictamente religioso).³³ De otro modo, el término

³² El sentido peyorativo que le otorga el origen científico al fenómeno social no se dio, sin duda, sino a través de la pésima noción que se tuvo de la revolución hasta por lo menos la mitad del siglo XIX. Sin embargo, el concepto mismo de revolución en la astronomía supone un cambio en el sentido de la rotación, es decir, en la dirección de ésta. La idea de un cambio en la dirección es cercana a lo que una revolución social o política representa; lo curioso es que, en el ámbito social, la revolución parece siempre estar marcada por sacrificios, como si el punto álgido que permite concebir el cambio fuera solo un momento que debe ser negado a la larga, para que la nueva dirección sea solo *la* Dirección (en el sentido de la única dirección posible) y nos olvidemos de lo que *habrá sido* la dirección original. Lo que se encubriría con la mitología revolucionaria sería precisamente el peso en vidas que costó la fundación del nuevo orden; esto es, el sacrificio de seres humanos que fue el precio de poder vivir bajo un orden como el que tenemos en la actualidad. La relación entre el número de muertes y el momento revolucionario es algo que podría resultar muy importante en la determinación misma del concepto, tanto en lo que concierne a la construcción posterior de una hegemonía como en lo que se refiere al establecimiento de una paz duradera. Al referirse a las revoluciones mexicana y boliviana, Huntington considera esa razón como una de las principales causas de las diferencias entre ambas (278-94). El mismo Zavaleta plantea el problema de la relación entre la disponibilidad y la significación demográfica de un acontecimiento (*Obra* Tomo II 363; 564).

³³ Éste es un aspecto en el que Mansilla coincide con Girard, principalmente a través de la influencia de Durkheim. Abordaremos esto con más detalle en los próximos capítulos, sobre todo en el tercero, por ahora destaquemos que la triada Durkheim, Mansilla, Girard no es precisamente la que tiene una fama de ser la más progresista o revolucionaria...

‘revolución’ debería remitir siempre a cierta concepción religiosa. La revolución, como el retorno de las estrellas o del ciclo agrimensor, sería un concepto que surge con las primeras medidas de la humanidad, es decir, con las primeras proporciones dimensionales que permitieron establecer una regularidad en el tiempo, un calendario.³⁴ La revolución sería, en este sentido, el punto de partida de la institucionalidad humana: el sitio de un conflicto que, al ser ritualizado por su repetición, se transforma en una costumbre social que confirma y refuerza el orden social vigente.

Estamos aquí, como es de esperarse, en el terreno de lo sagrado, es decir, de lo sacrificial: de aquello sin cuyo regreso no tendríamos orden. Se trata, en efecto, de un ciclo que contiene en sí o un nuevo orden o la renovación y reproducción del viejo a través de un nuevo impulso, de un fortalecimiento. Las revoluciones, en ese sentido, pueden muy bien ser restauradoras, sin dejar de ser nacionalistas o técnicas sin por eso ser socialmente progresistas. Por ahora, lo importante es esta noción de cambio, de orden nuevo y de orden viejo. La revolución muestra así tener afinidades con lo que la teoría mimética concibe como *el momento de la indiferenciación* en la crisis sacrificial: es aquello que debe ocurrir de forma ritual, repetida, para que un orden pueda establecerse. Insistimos: este orden puede ser nuevo o una revitalización del que ya conocíamos, del viejo. Será interesante mantener esta figura de la revolución para considerar lo que desarrollamos en nuestro último capítulo y la noción de una repetición casi cíclica del principio reaccionario o conservador en la sociedad boliviana.

En este punto encontramos *la fundamental ambivalencia* de la noción de revolución, pues parece que podría ser valorizada positivamente en ambos polos extremos del espectro político. Por

³⁴ Podríamos especular que es a eso que se debe que la mayoría, si no todas, las culturas humanas tengan un mito del retorno del dios que restablece el orden del cosmos como debería ser (el verdadero orden tras la corrupción o la caída): el Incarri, la Edad de Oro, Quetzalcóatl, la segunda venida de Cristo, etc.

un lado, existe la creencia ideológica de que la superioridad individual suprema de un ser humano es producto del sacrificio de todos los demás; es decir, el precio de la renovación y superación del ser humano en términos culturales (y originalmente raciales) es *el sacrificio de la humanidad tal como se la conoce hoy*. Si la finalidad de la humanidad es la preservación de lo elevado y noble, entonces, la revolución puede ser el momento en que se da una nueva elevación a lo humano al instaurar una nueva forma de jerarquía que posea una cima superior a la anterior. Para introducir ese nuevo polo de superioridad, sería necesaria también una suerte de cambio revolucionario de las estructuras sociales. El nuevo polo de superioridad, sin embargo, no siempre es una nueva elevación y puede ser el rescate ante un proceso de caída y decadencia. Lo más elevado de la distinción, el elemento que legitima todas las jerarquías que se construyen en función suya, requiere del sacrificio de todo el constructo social para constituirse o sostenerse ritualmente (de ahí que el excedente, ya sea de la cosecha o de la economía, termine siendo sacrificado a ese punto exógeno).³⁵ Este sacrificio del orden antiguo en pos de un nuevo orden que sea el *auténticamente* aristocrático y jerárquico, con su disciplina férrea y su orden social perfecto, involucra un cambio que debería ser revolucionario también, pues el pasaje del orden viejo al nuevo se daría solo a través de una toma de poder violenta que se deshiciera de los rastros del viejo orden.

³⁵ De una forma supremamente interesante, en su *Global minotaur*, Yannis Varoufakis hace una analogía entre el funcionamiento de la economía global a partir de los años 70s del siglo pasado y el funcionamiento sacrificial del culto al minotauro en la Grecia antigua. Más acá de la corrección y exactitud del diagnóstico, más acá de la pertinencia de la analogía o del sesgo ideológico de la descripción, no cabe duda de que la idea de una divinidad a la que se le sacrifica todo excedente como algo similar a la hegemonía financiera de los Estados Unidos es muchísimo más que sugerente para un análisis mimético y sacrificial del sistema global. Aunque no podamos hacerlo aquí, la relación entre la forma en que Orléan y Aglietta describen la economía en términos sacrificiales, la noción de sagrado en Dupuy y Girard y la idea de un sacrificio ritual y cíclico promete desarrollos potenciales con grandes perspectivas para nuestra comprensión de la –por lo demás incomprensible– economía global.

La narrativa ideológica detrás de la revolución socialista o comunista no es tampoco muy distinta: aunque apunte a una sociedad opuesta a la anterior, es decir, sin jerarquías, los medios con los que busca conseguirla no difieren gran cosa de la otra idea de revolución. Se requiere aquí también deshacer el orden antiguo y *sacrificarlo* para poder instaurar el nuevo orden (de ahí que la noción de “Hombre Nuevo” en el socialismo se acerque sintomáticamente a la de “Superhombre” en la visión aristocrática). La revolución misma, en toda su ambivalencia, es algo que puede ser deseado por cualquier orientación política que busque deshacerse de un orden antiguo para imponer un orden nuevo. Así, en un ejemplo muy concreto, el General Hugo Bánzer Suárez se refería al golpe de Estado que había protagonizado como a una ‘revolución’. Su revolución, en ese sentido, venía a reinstituir el orden que la sociedad estaba perdiendo poco a poco por la influencia de agentes subversivos foráneos (como los indígenas serían designados en la masacre de Tolata y Epizana).³⁶ El nuevo orden estricto de orientación militar, con sus valores supremos de “orden, paz y trabajo”, representa aquello que ha surgido únicamente gracias a la revolución violenta que significó el golpe de Estado, la toma de poder violenta.

Un segundo aspecto que es digno de rescatar en el vocabulario con el que se habla usualmente de revolución, es el de *la polarización* casi moral, en todo caso maniquea, que se hace entre quienes serían anti-revolucionarios (o reaccionarios y contra-revolucionarios) y quienes

³⁶ A propósito de estas masacres, se puede consultar el clásico de Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos* (184-86). Se trata de la arremetida de militares contra campesinos que, en 1974, daría fin al “pacto militar-campesino” iniciado bajo el gobierno de Barrientos. Las protestas de los campesinos tenían que ver con la subida de los precios de la canasta familiar y con la devaluación del boliviano que, en un primer momento, propició un bloqueo de caminos por parte de los empleados de la empresa de zapatos Manaco. A esta protesta se sumaron campesinos de Cochabamba y Santa Cruz. El ejército asistió a los bloqueos con la supuesta voluntad de negociar, pero, en realidad, tuvo lugar una balacera indiscriminada tanto en Tolata como en Epizana, donde había otro bloqueo por las mismas razones.

serían *auténticamente fieles* a la causa revolucionaria o a la revolución misma. Encontramos aquí otro elemento que nos permite acercar esta noción general de revolución de procesos político-sociales que la teoría mimética explica en términos religiosos. Se trataría, en efecto, del momento de la moralización de lo sagrado tal como Girard lo describe en *El chivo expiatorio* (102-13). Aquí, el antropólogo francés trata de explicar por qué, poco a poco, tras el asesinato fundador y sus versiones reemplazadas en rituales y mitos, la culpa originaria de los dioses (las personas sacrificadas) se va debilitando hasta alcanzar el punto en que los dioses son tan inocentes que no pueden ser sino puros, buenos, benévolos y representaciones del bien más absoluto de todos.

En este proceso altamente dialéctico, la comunidad comprende, sin embargo, que si elimina todas las acusaciones que culpabilizan al dios, queda ella, la comunidad entera, como la culpable de un crimen injustificado (el asesinato sacrificial del dios o el sacrificio que la divinidad ordenó). Como esto no puede darse sin suponer la revelación del proceso que mantiene unida a la comunidad misma, los miembros de ésta buscan una forma de hacer que la inocencia recién adquirida de su dios no venga a traducirse en la culpabilidad de ellos, de toda la comunidad. Para conseguir este objetivo, se comienza a interpretar el crimen del dios, primero como un error, luego como el producto de una fuerza superior, luego como producto de fuerzas malignas y finalmente, algunas veces, como producto de un mero juego de un dios bromista (es la etapa de las divinidades caracterizadas como *tricksters*).³⁷ Se comprende, en este sentido, que las divinidades bromistas

³⁷ Para un acercamiento diferente a la significación de los dioses *tricksters*, se puede consultar el clásico *Signifying Monkey* de Henry Louis Gates Jr. Girard estudia este tipo de divinidades en el Capítulo VI de *El chivo expiatorio* (90-101). El ejemplo que Girard usa es el de Cadmo, divinidad tebana que asesina al dragón que atormenta a la ciudad y luego desencadena una guerra intestina en la población. Este error constituye para Girard una suerte de broma, de ingenuidad por parte del dios que lo hace culpable. Gates Jr., en cambio, prefiere desarrollar el lado juguetón del dios Esu Elegbara, quien por lo demás cumple con las características que les da la teoría mimética a las divinidades ambivalentes.

estén siempre en el medio, a mitad de camino entre mundos o polos opuestos. Así, el *trickster* se define por su rol de mediador y es por medio de sus trucos, justamente, que realiza esa mediación. Que sea un conocedor de los dos polos significa que puede confundirlos, que los puede indiferenciar. Pero también significa que los representa: es parte del bien como parte del mal y los orígenes de las cosas buenas se remiten a él, así como el origen de las cosas malas. Las bromas que gasta, precisamente, no serían sino una forma de hacerlo culpable, hacerlo culpable de manipular por pura diversión los criterios y patrones del bien y el mal y de todas las regulaciones que pueden ser confundidas. Con esto, se forjan claramente dos polos que permiten que la comunidad salga ilesa de la posible culpa que tendría por los crímenes de sus homicidios: ella y sus dioses son todos moralmente intachables, pero solo al precio de expulsar toda su violencia a un polo abstracto formado por la maldad pura, por lo demoníaco, por el diablo y sus secuaces (principio y origen de todas las divinidades estrictamente caracterizadas como malévolas).

¿Podemos aplicar este proceso al hecho de que en las revoluciones se tienda a construir una moralización que selecciona entre quienes son fieles a la revolución y los traidores o contrarrevolucionarios (e incluso entre quienes anticiparon la revolución históricamente y quienes trabajaron en su contra)? ¿No nos permite este esquema interpretar este proceso histórico en sus diferentes formas de concreción? Si seguimos el esquema que propusimos hace un momento y hacemos del momento revolucionario el momento de *la violencia suprema*, el momento sacrificial, en el que se destruye (o pretende destruir) al viejo orden y a sus representantes, podríamos iniciar una interpretación de la moralización posterior con el esquema que venimos de explicar. Ahora, si bien no tenemos dioses sacrificados sino un enemigo destruido, lo que se diviniza no es tanto a las víctimas sino a la causa trascendente que se deshizo de ellas, es decir, la revolución, el cambio social y toda la serie de causas que pueden legitimarla (la justicia social, la reivindicación histórica,

la igualdad, la venganza de clase o grupo, el deseo de poder, etc.). La revolución como causa misma comienza a simbolizar, a medida que nos alejamos del momento de la violencia, la bondad pura, la corrección moral en todas sus dimensiones.

Otra posible divinización se da con el partido político, es decir, el agente abstracto que realiza la revolución: ¿no ocurrió precisamente eso con la relación entre Zavaleta y el MNR? Si comprendemos ciertas caracterizaciones que hacía Zavaleta del partido como aquello sin lo cual los obreros no podrían alcanzar la revolución socialista en referencia a la forma en que funcionó el MNR como acaparador del movimiento de la Revolución del 52, entonces, podríamos decir que Zavaleta comprende bien el proceso de divinización del partido. En efecto, su fidelidad se diría no solo del partido sino de su líder. Es así que, en una célebre cita, en el marco de una entrevista para *El Nacional* en 1971, Zavaleta afirma ser militante y, en cuanto tal, aceptar todo lo que la militancia trae consigo: “Yo soy militante del MNR y el doctor Paz es el jefe del MNR. Reconozco su jefatura” (*Obra* Tomo III V II 43). A pesar de que lo que sigue es una salvedad con respecto a ese seguimiento y esa aceptación y la ideología, es decir, el compromiso ideológico, nos importa destacar el modo en que hay un apego directo a la figura del partido y de su líder en Zavaleta. Lo que nos permite verificar parcialmente el modo en que el partido mismo en tanto que encarnaría el espíritu abstracto de la Revolución se transforma en algo divinizado y que no puede equivocarse.

Este logro retrospectivo que, literalmente, mitifica la violencia revolucionaria parece responder parcialmente a lo que Girard explica. En ese sentido, la contraparte de esta moralización absoluta es el hecho de que viene acompañada por una *demonización del lado contrario*, de todo aquello que se oponga de algún modo al acto revolucionario. Si bien aquí no contamos con un poder de forjar unanimidades como el que poseían las religiones antiguas (probablemente porque lidiaban con grupos humanos mucho más reducidos que aquellos con los que la política debe lidiar

ahora)³⁸, lo que sí consigue la revolución, y eso es también una forma de unanimidad, es polarizar a la sociedad en torno a ella y dividirla entre los que están de su lado y los que no³⁹. Comprendemos, por lo tanto, que la polarización moral hace inocentes a los revolucionarios porque la causa los legitima moralmente ante cualquier juicio, mientras que los contrarrevolucionarios son siempre culpables porque son los que pervierten de cualquier modo el proceso de la revolución (como los diablillos y *tricksters* que se encargan de hacer que los dioses cometan errores).

³⁸ No debemos pensar que, porque aquí destacamos este proceso con el fenómeno revolucionario, aquél (el proceso) sea exclusivo de éste (el fenómeno). En efecto, dentro de la teoría mimética, toda institución humana tiene un origen sacrificial y, por lo tanto, debe haber atravesado esta evolución en algún momento. Sin duda, la historia de la sacralización de nuestra democracia-liberal sería el producto de un proceso similar cuyo origen sea quizás la Revolución Francesa (Mansilla, en ese sentido, representa fácilmente un ejemplo de dogmatismo liberal-democrático y se podría afirmar que todo dogmatismo es producto de un mito). Aunque se toman muchas medidas para reducir al máximo las víctimas producidas por la causa de la democracia-liberal como causa trascendente y moralmente buena, es ésta una de las principales razones por las que se juzga a un Estado o a una sociedad como exitosa o fracasada (lo que nos muestra también cómo el juicio economicista es asimismo una forma de producto de la sacralización de la auto-trascendencia del dinero, del capital, de la economía). Jean-Pierre Dupuy es quien mejor se ha ocupado de desarrollar el funcionamiento de lo sagrado en el orden liberal-democrático en el que viven la mayoría de las naciones hoy.

³⁹ Dupuy hace notar la diferencia de sentidos que existe entre el término ‘polarization’ en inglés y en francés. En el segundo idioma, posee el sentido que le da la teoría mimética, es decir, el sentido de concentración de todos en un solo polo. En cambio, en el primer idioma, el sentido es el de la formación de dos polos que se oponen y se presentan como las dos únicas posibles alternativas. Ambos procesos, sin duda, obedecen a una misma lógica, de ahí quizás el hecho de que los idiomas los definan de forma distinta.

2.4 EN MEMORIA DE TIEMPOS MEJORES Y RETÓRICA DE REACCIÓN

Pasemos ahora a ver lo que propone Mansilla sobre la Revolución del 52 pues él posee la visión menos ortodoxa de la cuestión. La visión de Zavaleta es más común y conocida por ser la misma que se impuso en Bolivia por la hegemonía oficialista del MNR (aunque los matices que su marxismo le otorga son más ricos). Mansilla suele destacar mucho el relieve y la importancia del periodo inmediatamente anterior a la Guerra del Chaco (momento que, en su opinión y en la de muchos historiadores –incluido el mismo Zavaleta–, se da la crisis de ruptura que culmina con la Revolución Nacional). Es desde 1880 y la derrota del Pacífico que Bolivia buscará imponerse un orden liberal progresista que redundará en medidas tan importantes como la reducción del ejército y el poder militar, la introducción de un sistema moderno de partidos y la reactivación de la economía de la plata:

Nach 1880 lässt sich seine lange Zeit politischer Stabilität und ökonomischen Fortschritts konstatieren, die unter anderem auf die Zurückdrängung des Militärs nach dessen Scheitern im pazifisch-Krieg, auf die Entstehung eines halbwegs modernen Parteiensystems und auf die Wiederbelebung der Silberförderung zurückzuführen ist. (*Südamerikanische* 97-98)

Desde muy temprano en su carrera (el texto que citamos data de 1977), entonces, Mansilla defiende la idea de que el orden liberal que antecedió a la Revolución de 1952 tenía las ventajas de orientarse hacia una modernización liberal que debía venir con el tiempo. Esto no significaría otra cosa sino que ese orden, por más precario que hubiera sido, era mejor que el que seguiría a la Revolución. Estaríamos ante una clásica postura reaccionaria, en el sentido estricto de que se preferiría retroceder, reaccionar a los cambios revolucionarios con un regreso al tiempo pasado; se trata, por lo tanto, de una añoranza de tiempos mejores. Cercana a la tesis del riesgo (Hirschman 139-50), es decir, a la idea que sostiene que es peligroso y arriesgado cambiar los mínimos logros democráticos que se tienen por otros mayores que pueden salir mal y arruinar incluso los que ya

se poseían; esta idea es digna de ser estudiada en términos miméticos. Para Mansilla, la Revolución Nacional es esencialmente negativa pues rompe con el orden antiguo al que él estaba habituado (el orden liberal) y a través del cual su familia había podido conseguir una estabilidad suficiente como para vivir con tranquilidad (*Memorias* 209-10; 213-15). Las razones personales que da Mansilla en su autobiografía son similares a las que aduce en sus ensayos y hasta en sus novelas. *La Revolución no fue sino una instanciación concreta más del carácter profundo de la sociedad civil, es decir, de su conservadurismo, de ahí que derivara en autoritarismo.* Mansilla trata de no ser parcial en su análisis y hasta cierta medida lo consigue; parecería un análisis centrista objetivo. Sin embargo, la retórica aristocrática pone un fuerte énfasis en los aspectos negativos de la Revolución precisamente por la valoración normativa implícita de las reformas introducidas por el orden liberal anterior (como si lo liberal no contradijera por principio a lo aristocrático).⁴⁰ En pocas palabras y siguiendo nuestro esquema de la revolución, Mansilla aprecia el orden anterior, lo rescata, un poco como rescata algunos aspectos del orden pre-moderno.

Las razones por las que valora el orden liberal, sin embargo, están justificadas no solo por cuestiones familiares y biográficas, sino porque ese orden introduce una serie de avances en términos de democracia, apertura liberal de mercados y constitución de una elite política. La valoración normativa en Mansilla suele estar depositada en esos valores. A partir de entonces, con el análisis específico que hace de la Revolución Nacional, precisamente, encuentra razones para ver en el fenómeno revolucionario (sobre todo de raigambre nacionalista, populista y socialista)

⁴⁰ Ésta es otra paradoja, más que contradicción, que recorre toda nuestra disertación pues la posición de Mansilla es sumamente difícil de sostener a menos de que se hagan matices a niveles demasiado concretos (cosa que no es imposible y es hasta deseable para un análisis más profundo de su obra). Lo que queda como un rasgo fundamental para nosotros es la tensión irreconciliable o casi irreconciliable entre los principios liberal-democráticos y los principios aristocráticos (a pesar de lo que se diga de casos como los de Inglaterra o España).

algo más cercano a lo que la Escuela de Frankfurt critica como totalitarismo y autoritarismo. La valorización del orden anterior al momento de su crisis puede ser interpretada como un gesto conservador y reaccionario, como dijimos. Primero, Mansilla impugna los costos que tuvieron los cambios sociales que, si bien fueron modernizadores, no alcanzaron a justificar tales sacrificios. Segundo, lo que repudia de forma directa y abierta es el hecho de que el impulso plebeyo o populista de la Revolución hubiera *eliminado los privilegios de los que gozaba su familia* en tanto que pertenecía a una determinada clase social.

En lo que concierne a lo primero, como dijimos, hay una valorización de “un primer proceso de institucionalización democrática y modernización administrativa” (*Memorias* 209). Es por eso que “la época anterior a 1952, cuando la cantidad de trámites era sustancialmente menor y estos estaban mejor diseñados” (213), representa para Mansilla una época pasada que se ha perdido y a la que difícilmente se puede regresar. ¿No encontramos aquí una suerte de *narrativa de la caída* según la cual la salida del orden armónico involucra un pecado, una falla, un error irremediable? El mismo Mansilla se encarga de confirmarnos esta sospecha al afirmar que sus “anhelos teóricos se reducían a ser *un ejercicio de nostalgia, una añoranza fútil* por un mundo infantil que no retorna nunca” (211, los énfasis son nuestros). En efecto, podemos ver cómo lo que creíamos que iba a ser una argumentación sobre institucionalidad política se confunde rápidamente con las razones biográficas que Mansilla aduce en contra de la Revolución.

Encontramos entre estos argumentos algunos de los principales puntos que se esgrimen en contra de las revoluciones y de su consecuente democratización social. Mansilla admite que lo que le ocurrió a su familia fue propiamente un descenso que la hizo pasar de formar parte de la clase alta a no ser sino *una más* de la clase media. ¿Qué es lo que está en juego en este descenso? Podríamos decir que se trata de *los privilegios* que la pertenencia a una clase otorga y del

reconocimiento que ésta provee. En este sentido, la “caída” en una clase que se tiene por inferior no sería sino *una forma de indiferenciación*, es decir, de igualación con un grupo que antes se consideraba como claramente distinto y separado (por inferior) del nuestro. El miedo a la igualdad sería un rasgo propio de las sociedades humanas en la medida en que las expone a la posibilidad de una identidad plena de los individuos que la componen. Esta identidad plena no sería el reino de la paz y la armonía sino el de la violencia. Si todos son iguales todos están igualmente sujetos a hacerse legítimos poseedores y propietarios de los recursos escasos. Todos están, por lo tanto, en pie de competición. Si todos son rivales, nada impide que esa rivalidad se manifieste de forma violenta conduciendo a crisis que, en determinados contextos, pueden conducir a la auto-destrucción de la comunidad entera. Así, por ejemplo, Girard relaciona la fobia de ciertas sociedades a los hermanos gemelos con el hecho de que la igualdad y la identidad es la fuente del horror en los grupos humanos porque los expone a una violencia incontrolable (*Violencia* 72-73).

Esta preocupación parece demasiado obvia como para merecer un análisis en profundidad, por ello, bástenos decir que Girard se ocupa de una situación similar, pero a nivel de la ficción. Se trata de los pasajes en los que estudia la igualación generada en Francia durante el siglo XIX y principios del XX por el encumbramiento de la burguesía y la decadencia de la nobleza. También podríamos agregar aquí el modo en que esta obviedad de un temor a la igualdad porque equivale a una pérdida de privilegios para otros es lo que estaría en juego en las propuestas de igualdad que hace Jacques Rancière a propósito de la enseñanza y el aprendizaje. Así, por ejemplo, en un texto corto como “El método de la igualdad”, nos explica y hace percibir la fuerza que puede tener la noción de un acceso igual en la educación y en la política. La igualdad quiebra cierto sentido común que quiere que las cosas estén asignadas a ciertos individuos privilegiados; es decir, que su acceso sea exclusivo a expertos o personas que han hecho validar su acceso a esos privilegios. Se

trata de la noción de méritos la que Rancière parece cuestionar con sus elaboraciones: ¿sería realmente necesario pasar por todas esas pruebas para acceder a algún tipo de saber, de quehacer, de actividad, de praxis? Estas interrogantes están presentes en la cuestión de los privilegios que ningún sector está dispuesto a ceder o perder porque de eso depende su poder, es decir, su diferencia, su distinción.

Notemos aquí cómo el énfasis de nuestra discusión oscila entre la igualdad y el poder o, mejor dicho, como pasa de la cuestión de la igualdad a la cuestión del poder sin necesidad de hacer un corte. Es que las cuestiones de la igualdad y del poder están estrechamente vinculadas, inclusive en la concepción de la teoría mimética. Si la indiferenciación resulta tan horrorosa, es decir, la pérdida de los criterios de distinción simbólica, es porque la pérdida del orden es también la pérdida de quienes imponen el orden. La instancia de poder es una de las que se disuelve más rápidamente con el proceso de indiferenciación simbólica: ¿qué propósito tiene obedecer o someterse si la diferencia entre uno y otro ha sido anulada? La igualdad corroe las formas de poder y da paso a lo que, efectivamente, más parecería aterrorizar a quienes reciben sus privilegios de esas formas de poder: la posibilidad de que sea otro el que esgrima ahora ese mismo poder. Una vez más, hay que notar que la condición de posibilidad de que un poder pueda ser ejercido por otros grupos es una previa igualación: si no se tiene a un grupo por igual al otro no tendría cómo pretender ocupar su puesto de poder. La rivalidad en torno al poder surge, por lo tanto, de una igualdad primera en la que se tienen los contendientes por ese poder. El primer miedo es a la igualación, aunque el segundo miedo sea al poder del otro, el primero debe serlo a su igualación porque es en ésta que surge la posibilidad de una rivalidad en la aspiración a ese poder.

Volviendo a Girard, esta situación de pérdida de privilegios aparece en su análisis de Stendhal y de Proust, sobre todo, pero también en la utilización que hace de pasajes de *La*

democracia en América de Tocqueville. Mantengamos en mente que la indiferenciación entre dos clases sociales involucra definitivamente *una reciprocidad imitativa* como resultado de la rivalidad en la que se embarcan. En el caso del ejemplo de Girard, la nobleza se aburguesa por diferenciarse de la burguesía y la burguesía se ennoblece por desear ocupar el lugar de la nobleza. En el caso de Mansilla, podríamos decir, siguiendo el mismo esquema, la oligarquía señorial o la clase alta con aires señoriales de herencia colonial se aburguesa o cholifica y la burguesía, las clases medias (cholas y no cholas) ascendentes adquieren rasgos señoriales y oligárquico-elitistas. Señalemos de pasada una paradoja más de las muchas del pensamiento de Mansilla: si bien aborrece el encholamiento clase-mediero al que conduce la plutocracia moderna, no deja de rechazar la formación espuria de elites en los gobiernos socialistas o en los experimentos populistas, como si la única elite legítima fuera la señorial o la aristocrática (legitimidad que justifica, aunque no de forma muy convincente). E incluso cuando podría parecer que rechaza a estas otras elites en nombre de una elite aristocrática idealizada, en otros pasajes de su obra, no tiene problema alguno en reconocer la capacidad de otros sectores para ser las elites nacionales. Eso ocurre en su libro sobre la empresa privada boliviana donde atribuye a este sector la capacidad para asumir el rol de elite ejemplar y modélica en la instauración de la democracia pluralista y liberal (*Empresa* 143). Esto hace pensar que la principal razón por la que no desea aceptar la posibilidad de elites plebeyas, populares, indígenas, plutocráticas, de clase media o cholas es porque atribuye a estos sectores poblacionales rasgos esencialmente negativos. Dicho de otro modo, nada nos impediría hablar a estas alturas de un llano y claro racismo.

2.4.1 La futilidad de la Revolución del 52

Se puede afirmar, como hace Mauricio Gil, que los argumentos que Mansilla sostiene para defender su idea de que la Revolución fue un acontecimiento que hubiera sido mejor que no ocurriera, son todos reaccionarios según la tipología que construye Hirschman en *Retóricas de la intransigencia* (cuyo título original es *The rethoric of reaction*). No basta con decir esto (aunque, como hace Gil, es necesario constatarlo para comenzar) para dar cuenta de esta argumentación en términos miméticos o marxistas. Recordemos, pues, los tres tipos de argumentos de la retórica intransigente o reaccionaria y veamos cómo es que pueden corresponder con los argumentos de Mansilla en contra de la Revolución Nacional en específico y en contra de toda revolución populista, socialista o comunista en general. Esto en vistas de ver cómo pueden ser luego comprendidos esos argumentos en términos miméticos y marxistas. Recordemos, para comenzar, los tres argumentos clásicos que identifica Hirschman.

Primero, está el argumento de la futilidad, uno de los más populares y uno que aparece claramente en los textos de Mansilla sobre la Revolución Nacional. Se trata de la idea que quiere que los cambios revolucionarios o las reformas introducidas por el nuevo gobierno se realizaran de algún modo u otro en algún otro momento de la historia del país. En otras palabras, el hecho de que se haya apresurado así el acontecimiento solo hizo que éste realizara las tareas que, de cualquier manera, iban a llegar con una mejor preparación para que la población se adapte a ellas (la preparación que supondría una “auténtica” democratización liberal de la población y no una repentina imposición desde arriba). Este tipo de argumento se expresa en Mansilla con la idea de que la Revolución Nacional, como esfuerzo reformista de modernización, llegó como una imposición del afán *modernizador imitativo* antes del tiempo en que hubiera tenido un efecto real: “Estos esfuerzos no tuvieron éxito porque precisamente *una genuina cultura liberal-democrática*

nunca había echado raíces duraderas en la sociedad boliviana y era considerada como extraña por la mayoría de la población” (*Crisis* 258, el énfasis es nuestro). Hubiera sido necesario, por lo tanto, que pasara un tiempo más para que los cambios efectuados tuvieran éxito; lo que también puede entenderse como la noción de que los cambios sociales realmente duraderos e influyentes ocurren *al ritmo de una supuestamente natural evolución de la historia de una sociedad*. Lo de natural aquí es tan solo una forma de hablar, se trata de la idea de que una sociedad evoluciona de forma espontánea, en función de su adaptación al mundo moderno, sin necesidad de acelerar este proceso.

Como es evidente, aquí surgen por lo menos dos problemas. El primero tiene que ver con el rechazo explícito que hace Mansilla de los modelos teleológicos del siglo XIX y de su imposición por corrientes político-ideológicas (sobre todo el marxismo, pero también el positivismo) sobre sociedades atrasadas. Esta crítica a la concepción lineal o teleológica de la historia está presente en Mansilla desde su primera obra publicada, *Introducción a la teoría crítica de la sociedad* (94-98) de 1970, hasta una de sus obras más recientes, como su *Mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado* (158). ¿Cómo se puede sostener que existe un proceso de desarrollo “genuino” del espíritu liberal-democrático si no se cree que el desarrollo “espontáneo” o “natural” de una sociedad tiende necesariamente a ese tipo de espíritu? Segundo, ¿no estaría Mansilla aquí acreditando al actor social, la masa, que luego dirá que es una invención romántica del pensamiento marxista y neo-marxista e incluso de las corrientes populistas? ¿Qué impulso llevaría a la sociedad a orientarse según los valores liberal-democráticos si no es su propia potencia emancipadora, potencia plebeya y democrático-igualitaria? Si encontráramos un apoyo de parte de Mansilla a las tendencias “naturales” o “espontáneas” de la masa, tendencias que la conducen hacia una creciente democratización liberal e igualitaria (quizás con tendencias socialistas), tendríamos que admitir al mismo tiempo la proximidad de nuestro pensador

reaccionario con respecto a los pensadores radicales de la izquierda. Tanto Zavaleta (*Obras* Tomo II 124-29), como Rivera Cusicanqui (*Oprimidos* 64-68), Tapia (García Linera et al. *Retorno* 54-64), Prada (García Linera et al. *Memorias* 87-135), García Linera, entre otros, sostienen que la fuerza de la masa radica en su tendencia irreprimible hacia la democratización social. Tendencia que se hace fuerte con la memoria histórica que esos sectores van acumulando en su seno.

Otro problema tiene más que ver con la perspectiva mimética: si admitimos que el error de las elites revolucionarias fue la imposición verticalista de formas de comportamiento y de valores normativos, imposición que tiene su origen en *una imitación acelerada* de los centros desarrollados; cabría preguntarse si esa imitación es posible realmente sin una elite que imite primero. En este sentido, nos encontramos con un problema que nos reenvía y remite a la tradición marxista: el problema de la formación de hegemonía a través de elites o clases sociales con un horizonte de conocimiento privilegiado. Este problema está vinculado estrechamente con la noción de imitación y con la posibilidad de imponer un nuevo sentido común que no aparezca como imitación sino como comportamiento natural. En cierta medida, el marxismo, y Zavaleta como parte del marxismo, admite que la burguesía es una protagonista “natural” de este proceso y que su hegemonía capitalista es una tendencia mucho más “espontánea” para todos los sectores sociales que, digamos, la hegemonía proletaria.

2.4.2 Perversidad de la Revolución del 52

El otro argumento clásico, y que Mansilla enuncia a pocas líneas del anterior, es el de la perversidad. Se trata de la también clásica y común idea de que los esfuerzos por cambiar la sociedad o de introducir reformas radicales terminan teniendo *efectos peores* que los males que buscaban solucionar. Es el tópico de la medicina que es peor que la enfermedad (tópico que, por

cierto, al modo del *pharmakos* griego, es altamente sacrificial). En otras palabras, los cambios introducidos en la sociedad reproducen las fallas que habían tratado de eliminar y las profundizan. Las buenas intenciones del revolucionario o reformista son pervertidas y se transforman en venenos peores que las enfermedades que estaban llamadas a curar. Mansilla nota exactamente esto en el modo en que el esfuerzo revolucionario del 52 tan solo produjo una nueva elite con los mismos hábitos y comportamientos que caracterizaron siempre a la sociedad boliviana:

esta cultura liberal-democrática fue combatida ferozmente por *las “nuevas” fuerzas nacionalistas y revolucionarias*, que estaban imbuidas del espíritu totalitario de la época; la lucha contra la “oligarquía minero-feudal” encubrió eficazmente el hecho de que estas corrientes radicalizadas *detestaban la democracia* en todas sus formas y, *en el fondo, representaban la tradición autoritaria, centralista y colectivista de la Bolivia profunda*, tradición muy arraigada en las clases medias y bajas, en el ámbito rural y las ciudades pequeñas y en todos los grupos sociales que habían permanecido secularmente aislados del mundo exterior. (*Crisis* 258, los énfasis son nuestros)

Notemos, pues, cómo lo que está en juego es la conformación de una nueva elite que posee y reproduce todas las taras de la “Bolivia profunda”, es decir, de las “clases media y baja” así como de las viejas elites salientes: todos esos sectores parecen entrampados en el fango insalvable del conservadurismo social y político. La revolución solo trae consigo la consagración de una nueva elite que *no cambia nada, salvo a los protagonistas del poder*. En un país como Bolivia, es decir, con una población mayoritaria de origen indígena, un cambio así, un cambio en la población que ocupa el lugar del poder, debería ser suficiente justificación de la noción de revolución. Sin embargo, y al modo en que Mansilla sostiene que el MAS solo representa un cambio de elites similar al del 52 (*Mirada indianismo* 57-69), no percibir el potencial democratizador y modernizador en este tipo de acontecimientos históricos resulta por lo menos sospechoso si no abierta y descaradamente reaccionario: ¿qué de malo tiene que una clase antes condenada a ser la

víctima de la sociedad ocupe ahora el más alto sitio del poder? A esto es a lo que nos podría ayudar a responder la teoría mimética.

Interroguémonos, por ejemplo, sobre las razones por las que alguien podría aborrecer que otra elite ocupe el lugar de la vieja (a la que uno posiblemente pertenece) y que *haga exactamente lo mismo que aquella*, es decir que *la imite en su comportamiento*. Aparentemente nos encontramos con cierta *fobia a la duplicidad*, la fobia a la identidad con el doble que se ha vuelto el usurpador o que amenaza con usurpar nuestro antiguo lugar. Pero si ese otro puede usurpar el lugar privilegiado que antes ocupábamos es porque ya no existe una diferencia sagrada, absoluta, que pueda preservar la ordenación previa. Seguramente esa diferencia sagrada que daba posibilidad a la igualación e indiferenciación de sectores antes diferenciados tenía que ver con la Revolución misma. La Revolución Nacional habría abierto la compuerta para que dos clases antiguamente diferenciadas se pudieran ahora indiferenciar. Sin embargo, cabe preguntarse cuál es la queja de Mansilla ante este proceso si de todas formas iba a llegar, como dijimos; si la democratización social y la igualación son productos del camino hacia la modernidad, que otro sector social pueda volverse elite no debería ser algo negativo. Todo lo contrario.

Sin embargo, en la perspectiva de Mansilla hay un evidente pesimismo con respecto a esa posibilidad de igualación. La literatura es aquí un sitio ejemplar para darnos cuenta de ese pesimismo y precisamente una novela como *Opandamoiral* del mismo Mansilla, publicada en 1992, es una narración sobre las formas en que una familia señorial de principios de siglo XX termina desempeñando las mismas funciones plebeyas, plutocráticas e indignas de los otros sectores sociales. Hay cierta insistencia en la novela sobre el modo en que miembros de la familia Robles, que la novela comienza retratando como una familia aristocrática de provincia, terminan cometiendo las mismas acciones que personajes plebeyos; tanto por la necesidad de adaptarse

como por la posibilidad de sacar provecho a la situación. Se podría decir que la trama de la novela es principalmente ese descenso en el mundo plebeyo y más vulgar de parte de la familia aristocrática precisamente por causas que tienen que ver con la pérdida de los elementos que los hacían diferentes del resto de clases sociales. Por lo tanto, existen individuos de esta familia que van a participar de revueltas políticas, del narcotráfico, de compadrazgos políticos con las clases ascendentes en vistas de ganarse la vida y es así como el paradisiaco primer momento del relato, la fiesta aristocrática con las buenas costumbres y la distinción del gusto, no será ya más que un viejo recuerdo.⁴¹

La tesis de la perversidad nos dice que los cambios solo profundizarán los aspectos negativos que existían antes en la sociedad, es decir, que solo se conseguirá reproducir los males, pero en otros actores sociales. Como vimos, surge la idea de que los sectores sociales antiguamente diferenciados son ahora dobles ante el potencial de ocupar las mismas posiciones y de reproducir los mismos comportamientos. El horror de los dobles sociales afectaría a quienes más dependen de las diferenciaciones sociales sacralizadas o jerarquías. Así, las aristocracias serían las más amenazadas por la idea de una igualación democrática. El pensamiento aristocrático, como en general muchas formas de pensamiento cultural y social, aborrecería la mera idea de la igualdad, de la anulación de las diferencias y de la homogeneización total pues tales ideas son las que vendrían a eliminar el principio esencial y mínimo de su existencia: la diferenciación social.

⁴¹ Elizabeth Monasterios ha mostrado cómo el deseo de Carlos Medinaceli, uno de los más importantes escritores bolivianos y conocido por fundar la crítica literaria boliviana, habría sido similar al de Mansilla en este punto. Al parecer, Madinaceli habría proyectado en el campo, en lo rural, la existencia y vigencia de una forma de vida amena y sin las corrupciones de la ciudad. En otras palabras, habría proyectado en el mundo del campo el sitio privilegiado de los valores aristocráticos y de su modo de vida. Y, como imaginaba ese espacio como el sitio de la reproducción de lo nacional, de lo cholo, habría terminado proyectando sobre lo cholo los valores y la función de una nueva aristocracia (*Vanguardia* 102-3).

Paradójicamente, dentro de esta línea de pensamiento, se podrían incluir a las reivindicaciones identitarias indígenas, de género y sexualidad o de condición biológico-fisiológica (en el caso de cualquier forma de discapacidad). Por más democratizantes y plebeyas que sean estas corrientes en principio, el hecho de que se apoyen en distinciones concretas no universalizables hace que su mayor debilidad sea su tendencia a convertirse en dobles del pensamiento aristocrático que también se funda en la reivindicación de una diferencia específica que no se puede universalizar (a diferencia de la diferencia específica de la burguesía o del proletariado). Es por todo esto que la tesis de la perversidad como tesis anti-revolucionaria o anti-reformista puede ser radicalizada como actitud pertinente del igualitarismo: solo si se está dispuesto a que otro sector social reproduzca los aspectos negativos de otro sector, se puede hablar de un deseo igualitario. La paradoja estaría en que el precio de poder acceder a ese privilegio estaría en la pérdida de la identidad sectorial, grupal o de clase antigua.

Ahora bien, no se debe entender que por estas razones los nuevos grupos en el poder vayan a adoptar las exactas mismas formas de los grupos que antes ocupaban ese sitio. No se trata decir que la aristocracia volverá a ocurrir del exacto mismo modo en que ocurrió en su formación europea o que los sectores se aburguesarán del mismo modo en que surgió la burguesía occidental. Se trata de decir que adoptarán formas de comportamiento similares, es decir, de actuar y de concebir el mundo. Así, si se dice que existirá una “aristocratización” de algún grupo, no se debe entender que habrá una formación de una aristocracia tal como existió en el siglo XVII en Francia. De lo que se trata es de decir que los comportamientos serán similares a los del grupo que se suele designar con ese apelativo. Decir, de este modo, que existe una “burguesía chola” no significaría decir que hay una formación burguesa que reproduce exactamente las condiciones de formación de las burguesías europeas, sino que el comportamiento de los grupos que se designaban como

cholos será similar al de las burguesías que se conocen. En cualquier caso, si se tiene un historicismo tan estricto de los conceptos y los calificativos, sería muy difícil hacer un análisis social o siquiera una calificación de un fenómeno social. Todo fenómeno social tiene una serie de condiciones de posibilidad que nunca se van a repetir de forma exacta; sin embargo, eso no impide que se pueda utilizar una categoría para analizar por analogía los comportamientos de otra sociedad.

2.4.3 El riesgo de la Revolución del 52

El último argumento de la retórica intransigente es el del riesgo. Como no deja de insistir Hirschman, estos tres argumentos se entrecruzan irremediablemente y rara vez se manifiestan de forma pura, por lo que el del riesgo, una vez enunciados los anteriores, parece una repetición o mezcla de los otros dos (151-66). La tesis del riesgo afirma que no vale la pena *sacrificar* lo que ya se tiene construido en términos de democracia e instituciones democráticas por posibles reformas aún más democratizadoras. Bajo esta perspectiva, el riesgo involucra una idea de sacrificio, es decir, de entrega, de pérdida de aquello que ya se tiene en favor de algo mejor. El clásico refrán que dice que “más vale lo viejo conocido que lo nuevo por conocer” es otra de las formulaciones de esta tesis. Nos encontramos una vez más con la noción de un cambio indeseado que podría ser peor que aquello que viene a cambiar (a remediar, como en la tesis de la perversidad). Esta perspectiva es netamente conservadora pues pretende conservar lo que ya se tiene por miedo a perderlo y por miedo a que cualquier profundización del cambio sea aún peor. Ahora, desde la teoría mimética, podríamos preguntarnos con qué tipo de sacrificio estamos lidiando en este caso. ¿Qué es exactamente lo que se sacrifica y cómo se lo sacrifica? ¿En aras de qué divinidad o causa trascendente se sacrifica todo lo conseguido hasta aquí? El sacrificio de lo

ya conseguido parece tener que ver con la causa misma de la democratización social, pero en una versión más radical y profundizada. Los excesos de esa nueva democratización radical son los que pueden terminar sacrificando, en aras del nuevo orden radical, al viejo orden débil pero funcional que existía antes.

El sacrificio se da, por lo tanto, por medio de una profundización de la democratización alcanzada que la pervierte irremediabilmente en una versión negativa de la misma (una suerte de lado oscuro de la democracia, antiguamente pensado como tiranía u oclocracia). Como vemos, recaemos en el argumento de la perversidad que vimos hace un momento y comprendemos también que esa perversidad tendría que ver con el enfado que produce el hecho de que quienes se encarguen de las instituciones y ocupen los lugares de poder sean *otros*, esos que son vistos como *inferiores* y que pueden *dañar*, pervertir, sacrificar y poner en riesgo el funcionamiento mismo de las instituciones. *La institución serviría, en tales casos, como contenedor del orden pero, ocupadas por las clases indeseadas, como el contenedor del desorden.* Las instituciones revisten la ambivalencia de lo sagrado y las clases sociales funcionan como principios de acción moralizados en los que una clase es el buen lado de la democratización y la otra, el malo. Esta polarización moralizante surgida de lo sagrado, divide en ambos bandos el criterio moral y hace que socialistas y proletarios demonicen a burgueses y oligarcas y que estos últimos hagan lo propio con los dos primeros. El carácter reversible de la situación, la simetría, pone en evidencia la reciprocidad entre ambos grupos.

El argumento del riesgo reposaría, por lo tanto, en la certeza de que un determinado grupo social (el que es pobre y sin educación) tiende necesariamente a poner en riesgo lo construido hasta entonces por las elites de siempre. El horror al reemplazo de elites proviene del horror fatal a la indiferenciación social que tiene el ser humano. Pero el miedo nunca es una buena orientación para

la acción. Las tesis que esgrime la reacción se fundan siempre en la certeza casi absoluta y religiosa (digámosle “dogmática”) de que *existe una clase social con derechos superiores* a las *otras* clases, sobre todo al proletariado y al campesinado. Esa diferencia mínima es el núcleo irreductible e indestructible de la diferencia elemental que permite que exista un tejido simbólico aparentemente clausurado. El esnobismo –el ejercicio de la distinción cultural y simbólica– es el arma o mecanismo de defensa del que dispone el ser humano –mientras más moderno, con mayor intensidad– en contra de esta tendencia inevitable a la igualación. El esnobismo protege a los seres humanos de la certeza democrático-cristiana que sostiene que todos somos hijos de Dios, prójimos, hermanos; es decir, iguales *de facto*. La reacción se fundaría, interpretando a Hirschman, en un apego interminable a los signos de distinción, al esnobismo, al señorialismo. Mansilla parecería incapaz de racionalizar la justificación en última instancia de su certeza de distinción. Pero esa certeza de distinción es algo que nos enseña sobre la tentación anti-igualitaria en general pues se reproduce a todo nivel, buscando maneras de legitimarse de la forma más racional y comprobable posible, como en el caso de la competencia de méritos.

En el caso de Girard, sin embargo, la igualdad tampoco se limita a una cuestión meramente económica o materialista pues en su opinión las distinciones étnicas tienen un asiento más profundo. Según explica, “the principle of discrimination is stronger than economics. It’s not enough to put people on the same social level because they’ll always find new ways of excluding one another. In the final analysis, the economic, biological, or racial criterion that is responsible for discrimination will never be found, because it’s actually spiritual” (*When* 108). En este sentido, la retórica de la intransigencia como una muestra de los temores ante las reformas que buscan establecer la igualdad entre los seres humanos sería una de esas tantas formas espirituales para mantener las desigualdades y distinciones en su lugar. La persistencia con que Girard concibe el

afán de diferenciación entre los seres humanos nos hace pensar en que la solución marxista sigue siendo pertinente. A pesar de que los seres humanos se tengan por diferentes en términos espirituales y se discriminen en consecuencia, el hecho de que se los iguale a nivel socio-económico podría garantizar al menos el establecimiento de un cierto nivel de vida que haría que las interacciones miméticas como la envidia fueran superfluas, un aspecto más de la experiencia humana. El marxismo nos expondría así a una utopía que acepta las diferencias y distinciones de todo tipo a nivel simbólico, pero ninguna a nivel socio-económico. Tendríamos una figura opuesta a la propuesta por alguien como John Rawls: en lugar de olvidar las condiciones que constituyen diferencias simbólicas para igualar mejor; la certeza de que todo está *de facto* igualado, generaría una multiplicación de diferenciaciones inocuas, pero satisfactorias para la necesidad discriminatoria humana.

2.5 ENVIDIAS DE CLASE MEDIA

Es a esta angustia por la igualación con lo que se considera inferior que podríamos adjudicar uno de los principales argumentos reaccionarios y anti-revolucionarios: el miedo a la indiferenciación se dice de un terror a ser igual que el resto, que todos aquellos sectores a los que, por una razón u otra (usualmente porque se los somete y no al revés), se consideran inferiores. Tendremos que volver a esta cuestión en nuestro último capítulo cuando estudiemos la *paradoja señorial* y el *preconsciente conservador*, pero debemos por lo menos constatar, ahora, que este espíritu es el que Mansilla antepone a la ola de ascenso plebeyo que se inicia con la Revolución Nacional. Lo señorial, en la medida en que se vincula con los privilegios heredados por el orden fundacional de la violencia colonial, es una herencia de la estratificación social que solo obedece a un primordial

acto de injusticia y de violencia (el sacrificio ocurrido durante la Conquista del continente). Se trata de la invasión colonial, obviamente, y del establecimiento de una serie de privilegios para quienes llevaron la mejor parte del proceso (momento constitutivo por excelencia, momento de la repartición del excedente).

Estos privilegios son luego recubiertos por la legitimidad más mitológica de todas, la de la diferencia de sangre. En última instancia, esto que se quiere ver como una diferencia de clase o de educación o de herencia cultural no es sino una *diferencia biologicista o racista* que busca ser encubierta y legitimada. La revolución introduce, así, un proceso de indiferenciación que tiende a anular esos viejos privilegios y que genera ansiedad en quienes los van a perder.⁴² Lo que un bando del antagonismo teme es perder lo mucho que tiene; mientras que el otro grupo, el revolucionario, solo puede ganar con la revolución, porque con ella podría ascender hacia esa cima que actualmente ocupan los sectores privilegiados. Se podría hablar aquí, entonces, de una *envidia* por parte de los grupos menos privilegiados y de una *angustia* por parte de las elites que perderán el poder –y con él, sus privilegios.⁴³

⁴² Para un análisis del miedo y su relación con el afecto reaccionario y conservador, recomendamos el texto de Sara Ahmed al respecto (62-81) y para la cuestión de las emociones, incluido el miedo, como productos de la interacción mimética y sacrificial, remitimos al libro de Dumouchel *Les Émotions*.

⁴³ Es evidente que también existe la envidia que va del que tiene todo hacia el que no tiene nada. Esta envidia puede versar sobre muchos objetos que son esencialmente metafísicos como el vigor, la vitalidad, el amor a la vida, la valentía, la fuerza de trabajo, la laboriosidad, la marginalidad, el aislamiento, la solidaridad, el acceso a experiencias únicas, a sustancias únicas, a modos de pensamiento diferentes, la valentía de la lucha, la agencia política, la resistencia al poder, etc. Estos objetos, sin embargo, son usualmente formas de idealización y fetichización debidas más a rivalidades intra-clasistas (en el seno de la clase media intelectual que siempre es un poco pequeño-burguesa) que a un verdadero deseo de poseer el ser de quienes supuestamente poseen esos objetos. Es, por lo tanto, una versión romántica del fenómeno real lo que se desea, su versión altamente ideologizada. Una suerte de versión surgida de la doble mediación: primero se la envidia; luego se hace que quien supuestamente la tiene se enorgullezca de tenerla y, por último, se la envidia doblemente porque se ha confirmado la deseabilidad de lo envidiado.

Estudiemos de cerca, sin embargo, lo que puede significar este postulado de envidia entre los sectores plebeyos y menos privilegiados desde el punto de vista de quienes sienten la ansiedad de perderlo todo (sobre todo, sus privilegios de clase, de herencia, de casta, de pigmentación). Si un grupo postula que el otro lo envidia es porque *se tiene por centro de las miradas de ese otro*. En una sociedad materialmente desigual esto debe ser una obviedad: *el que tiene menos mira con deseo al que tiene más e imita su deseo, es decir, desea lo mismo que el otro tiene*. Como uno no lo tiene y el otro sí, lo que queda de la imitación es la impresión de que el bien por el que se lucha es escaso, es decir, no puede ser otorgado a todos con total igualdad. Ahora, permanezcamos un momento en la psicología mimética de quien se tiene por envidiado, el afortunado que ha venido al mundo en una cuna de oro. ¿Qué lo hace tan diferente al otro que no posee esos “privilegios”? En una época como la moderna, en un medio social como el liberal-burgués donde se postula la igualdad formal de todos, esto no tiene explicación posible más que, o bien una trampa milenaria (un robo, un crimen a partir del cual se perpetran todos los crímenes que se quiera) o bien una maldición de una fuerza que trasciende lo humano (la economía, el mercado, el capitalismo, Dios, etc.).

Dupuy nos da una interesante sugerencia sobre el carácter circular que tiene la certeza de una clase o sector social que se tiene por envidiado por los demás. El movimiento no surge espontáneamente de la misma clase en una suerte de auto-conocimiento forjado por la conciencia que tendría de su historia o la transparencia que tendría con respecto a sus deseos. La teoría mimética nos obliga a sospechar de estos polos sociales o individuales que pretender poseer una autonomía y seguridad absolutas de sí mismos. Es a estas figuras a las que designa como “románticas”. Es por eso que Dupuy nos advierte sobre la complejidad del proceso: “Things are more subtle [...]. For the fascination first exerts its power in the other direction. The term that

affirms its self-sufficiency and its completeness is the very same one that is filled with fascination for what threatens or denies its autonomy. It thereby reveals that it is in need of that Other and, therefore, that it is not autonomous” (“Self-deconstruction” 3). Existiría, por lo tanto, una especie de certeza paranoica de que es ese Otro temido el que desea poseer nuestros privilegios y ocupar nuestro lugar. El hecho de que una clase conciba a la otra como un rival le haría creer que posee algo digno de envidia, algo que vale la pena proteger hasta la muerte.

El concepto que surge de la envidia a partir de esta consideración de Dupuy es el que nos remite a su etimología. La palabra proviene del latín ‘invidere’ que significaba tanto “ver dentro de” como malquerencia, malevolencia, malicia, hostilidad e inquina. Esto significa que uno de los principales rasgos de la envidia es la rivalidad maliciosa que establece como relación entre dos sujetos. De ahí que la envidia estuviera estrechamente vinculada con la creencia en el “mal de ojo”: es por cómo me mira el otro, con esa su envidia hacia mí, que me ocurren tantas desgracias. La literatura no es en absoluto ajena a esta figura: Don Quijote está seguro que las desgracias por las que atraviesa son el producto de la envidia de unos demonios malignos que no soportan que sea un tan heroico caballero. El hecho de culpabilizar a la envidia de los demás por nuestras desgracias o por la decadencia de nuestra clase social es un síntoma cercano a la paranoia que ve en sus alrededores a enemigos que quieren su propio mal. Así, por más que Mansilla desee convencerse y convencernos de la certeza que tiene de su distinción y elevación, su fijación en la envidia de las clases medias y bajas nos hace pensar que solo depende de ellas para asegurarse de su propio valor.⁴⁴

⁴⁴ Creemos que así también se pueden entender algunas de las conclusiones que saca Fredric Jameson en su *Political unconscious* a propósito de las relaciones entre las conciencias de clase. Así, por ejemplo, cuando afirma que “those who must work and produce surplus value for others will necessarily grasp their own solidarity –initially, in the unarticulated form of rage,

En este punto, es interesante notar cómo, para Zavaleta, el impulso envidioso de las clases no incluidas en los privilegios de los que goza la elite se nota con mayor fuerza entre *quienes pertenecen a esa clase por familia, pero no por posición social*. Se trata de los que él llama “los parientes pobres de la oligarquía”. Son todos aquellos que *pretendían* pertenecer a la clase alta pero que no gozaban de sus privilegios. En uno de los tantos esfuerzos que realiza por desarrollar la historia boliviana desde sus más detallados matices (texto de 1977), Zavaleta describe así a uno de los sectores que componían el MNR que conduciría a la Revolución:

El MNR, por lo demás, en su núcleo de origen pequeño-burgués de la manera más específica, estaba compuesto por jóvenes políticos que de un modo o de otro *tenían que ver con la propia casta política* a la que trataban de derrocar. En su mayoría hijos de ex presidentes o de gerentes de empresas quebradas, en fin, toda una gama de *parientes pobres de la oligarquía* que ya no creían en la propia oligarquía. *Desdeñaban a la que en algún grado era su propia clase, quizá porque eran el final postergado de ella*. Su propia postergación les hacía ver las cosas con mayor lucidez. (*Obra* Tomo II 53, los énfasis son nuestros)

Como se puede apreciar, el mismo Zavaleta considera que es esa clase media, que es envidiosa porque ha sido excluida de los privilegios de sus iguales poderosos, la que se encarga de aprovechar las divisiones de la clase alta a la que envidia y a la que quiere ver reducida. Es ella la que ingresa por “las puertas que le abre la división de la clase dominante que tiende a dividirse con mayor rapidez y facilidad mientras más atrasada es, precisamente, como clase dominante”. Esto significa, pues, que *la indiferenciación a la que le tienen horror las clases altas, es decir, en*

helplessness, victimization, oppression by a common enemy— *before* the dominant or ruling class has any particular incentive for doing so. Indeed, it is the glimpse of such sullen resistance, and the sense of the nascent political dangers of such potential unification of the laboring population, which generates the mirror image of class solidarity among the ruling groups (or the possessors of the means of production). This suggests, to use another Hegelian formula, that the *truth* of ruling-class consciousness (that is, of hegemonic ideology and cultural production) is to be found in the working class-consciousness” (280, los énfasis son del original).

este caso, la oligarquía y la elite, parece ser una cuestión de lucha interna a esa clase. Mansilla y Zavaleta, ambos, notan estas pugnas y rencillas de poder por mera envidia en el seno de la clase alta o elite y las clases medias que le vienen a la zaga. De hecho, la descripción que Mansilla hace de los sectores que supuestamente promueven la Revolución es altamente similar al pasaje que acabemos de leer de Zavaleta. Para el primero, los grupos que dirigirían la Revolución

conformaban una amplia *contra-élite deseosa de ascenso social y económico y reconocimiento público* y que no podía y no quería contentarse con roles subalternos. [...] Los dirigentes y militantes de base del Movimiento Nacionalista Revolucionario (MNR), fundado en 1941, provenían de *los estratos medios del interior del país*, estratos que durante décadas (y tal vez siglos) se habían sentido *discriminados* por los miembros de las viejas élites y la oligarquía terrateniente a la hora de *ocupar posiciones* en la administración del Estado. (*Crisis* 259, los énfasis son nuestros)

Como vemos, tenemos aquí los elementos que relacionados con eso a lo que nos referíamos cuando hablábamos de envidias intra-clasistas:⁴⁵ rencillas y diferencias que se desarrollan en el seno de una misma clase social. En su interior se disputan unos privilegios que se hacen cada vez más exclusivos porque el sostén que los legitima es cada vez más desmitificado. En un primer momento, entonces, deberíamos concebir que la Revolución Nacional, para nuestros dos autores, es en cierta medida el producto de ese *empuje envidioso y resentido de las clases medias que son y no son parte de la oligarquía*; que aspiran a serlo porque se encuentran muy cerca de ella y pueden percibir claramente sus privilegios.

⁴⁵ Moira Frädinger desarrolla la noción de una violencia basada en la distinción de nuevas fronteras en el seno de un mismo grupo humano en su libro *Binding violence*: “This violence does not subdue an enemy but exterminates it. It targets not the external invader or the enemy that belongs to a social category –a group already defined along the lines of gender, class, race, or ethnicity, for instance. It is a violence that targets an internal enemy carved out of a previous community of friends: it transforms the brother, the citizen, the daughter, the ancestor, into an enemy. As such, this enemy signifies a crisis of limits: as the figure of an interior transformed into an exterior, it preserves its interiority at the same time that it becomes foreign, assuming liminal position that comes to define the outside and the inside” (4).

Ese impulso constituye una suerte de punto de partida o, como dice Zavaleta, de *núcleo* dentro del movimiento revolucionario. Estos estratos medios se alían con el movimiento obrero organizado y el campesinado indio para realizar la Revolución. Esto significa que promueven la desmitificación que ellos mismos han desarrollado sobre el derecho a los privilegios de las clases altas y de las élites políticas. En otras palabras, tenemos aquí un fenómeno caracterizado por dos tendencias: a) *un deseo de desmitificar* las formas de legitimación del poder de la élite y las clases altas y de su poder político y, al mismo tiempo, b) *un deseo por ocupar ese espacio*, ahora deslegitimado, para ampliarlo e introducir la participación de otros sectores (sobre todo el de la clase más pujante, aquí la clase media; en otros casos sería el proletariado). Zavaleta ve en esa doble tendencia una de las más importantes manifestaciones de lo que designa como la “ambivalencia de la clase media”. En efecto, según sus observaciones, es por este *doble vínculo* que la impulsa a tomar el lugar de la clase alta a la que parcialmente pertenece y a buscar ayuda de los sectores mayoritarios del país, pero *vistos como inferiores*, que *la clase media puede ser, al mismo tiempo, revolucionaria y reaccionaria* (Obra Tomo I 53-56; 119-20; 153-56).⁴⁶

⁴⁶ Conviene hacer notar aquí que esta noción de unas clases medias envidiosas de la misma clase a la que pertenecen o de sectores marginalizados de las mismas elites como uno de los principales factores en los procesos insurreccionales y revolucionarios aparece también en Malloy. En términos generales, el historiador norteamericano nos remite al hecho de que, en investigaciones recientes, se habría notado este fenómeno: la crucial importancia de sectores marginales dentro de la misma clase dominante para generar el tipo de movimiento populista capaz de realizar la insurrección. En este punto, entonces, tendríamos una observación en la que coinciden parcialmente Zavaleta y Mansilla y que nos permite traducir sus ideas sobre el proceso en términos miméticos. Por lo pronto, notemos la precisa coincidencia de las ideas que venimos desarrollando con lo que propone Malloy: “Therefore, in Bolivia the major source of counter-elites was not the marginal or suppressed sectors of society, but the pre-existing elite and sub-elite sectors. This rupture of the existing elite and sub-elite strata is not unique to Bolivia. Recent observers have noted it to be a common occurrence, particularly in underdeveloped or partially developed societies. These observers argue –and the Bolivian situation seems to confirm the hypothesis– that such splits are the important in generating the “populist”-type movements which are the most common form that counter-sentiment takes in these societies. The Bolivian situation

2.6 ALIANZAS Y DEMISTIFICACIÓN DE PRIVILEGIOS

Esto no es difícil de comprender en términos miméticos, aunque Zavaleta no los piense necesariamente así, sino más bien como *un rasgo de la personalidad de esas clases medias*. Efectivamente, estas clases, tal como las describe Zavaleta en este trance pre-revolucionario, se identifican con el proletariado y el campesinado indio porque *ven en ellos a aliados en su lucha en contra de esa clase a la que pertenecen pero que los excluye*. Sin embargo, esa alianza no es de confianza porque en todo el trance revolucionario, por más que “el papel decisivo lo jugar[a]n las masas” (*Obra* Tomo II 67), *el desprecio por ellas* y por las otras clases que componen el movimiento revolucionario no deja de existir. En otras palabras, esas clases medias rechazan a la clase alta de la que se quieren distinguir a toda costa, a pesar de ser lo mismo, y al mismo tiempo hacen una alianza con las clases populares, verdaderamente diferentes de la clase alta, pero con la que nunca llegan a confundirse del todo, justamente por ese “congénito” temor a la indiferenciación que los “rebajaría” a ser parte de esos grupos y estratos inferiores.

¿No tenemos un miedo similar al que encontramos en Mansilla? ¿No se trata de un temor a la indiferenciación ante la posibilidad de verse igualados a grupos que se tienen por inferiores? ¿No se trata, pues, de mantener esos privilegios que los distinguen de los otros grupos y que permiten tenerlos bajo control *por esa diferencia misma*? Esto nos permite percibir que cuando se trata de ascender, las clases sociales están más que dispuestas a hacerlo, pero apenas se trata de descender, cualquier tipo de objeción, hasta la más irracional y mitológica, como lo es la racista, entra en vigencia. En otras palabras, la diferencia de grado ascendente se refugia siempre en alguna

indicates further that these splits arise from a combination of status incongruence and the demonstration effect” (325-6).

legitimación que, a más racional, más firme, pero más sujeta a una desmitificación violenta. El problema o la paradoja es que, *a pesar de que ya se sabe que esa superioridad se funda sobre una ficción mitológica, es deseada de todas maneras por los sectores que la quieren eliminar (porque su deseo es imitado de su misma clase, clase a la que odian)*. Por más obvio que esto pueda parecer, es algo que habría que interrogar pues si se trata de aburguesarse, parecería que todo está dado, pero no se dice nada a la hora de desclasarse, proletarizarse o hacerse campesino. Al mismo Zavaleta le parece una obviedad: “No hay muchas novedades en todo esto. La presencia de un sector capitalista, así sea uno tan angosto como el que había en Bolivia, crea *incentivos de aburguesamiento*” (67, el énfasis es nuestro). ¿Qué se encuentra detrás de esta evidencia?

En lo que concierne a la teoría mimética, también encontramos un proceso descriptivo similar en el cual la superioridad de la clase señorial se decía de un mundo todavía no muy competitivo, a nivel de las clases, pues era todavía corporativo. En otras palabras, durante el periodo en el que todavía había privilegios de sangre, la envidia entre las clases no se había desarrollado porque la trascendencia de las clases altas no estaba en cuestión (los mitos que las sostenían en los lugares de poder seguían siendo vigentes). Era el momento de las monarquías absolutistas. Sin embargo, este momento será plenamente desfigurado a la hora en que la Revolución Francesa cuestione los privilegios de esa clase o grupo en nombre de una igualdad universal. Como para Mansilla, el proceso revolucionario involucra una indiferenciación creciente que *amplifica el alcance de las clases medias y homogeneiza de ese modo a la sociedad*. El resultado de esto, en la teoría mimética, es el mismo que el que señala Mansilla: la envidia, en lugar de hacerse menor, crece, pues ahora no solo se envidia a todo hijo de vecino, sino que *desaparece el polo de absoluta superioridad, el que no tenía sentido envidiar porque era inalcanzable*. Con la igualación que trae la revolución, es decir, con la desmitificación y

demistificación (anulación del mito y anulación del misterio), la diferencia insalvable entre esos grupos es ahora abolida y ningún privilegio puede ser tolerado si no es a través del recurso a una razón *siempre cuestionable* de diferenciación: la fortuna, los méritos, la historia personal, etc.

El reverso que deberíamos destacar aquí, sin embargo, es el hecho de que este deseo conservador de evitar la indiferenciación con el estrato o la clase que se tiene por inferior o que está socio-económicamente situada debajo nuestro es *un temor a la posibilidad de terminar envidiando* a personas de esa clase o de clases superiores. El temor de la clase alta se dice entonces de un temor a la posible envidia que se sentiría tras el descenso de clase. Pero esta posibilidad de envidia o esta creencia en esa posibilidad no podrían existir si no se asumiera que la clase inferior, antes de la igualación, envidiaba a su vez a la clase o al grupo superior. Es la certeza de que esa envidia existe lo que hace que la clase alta tema ingresar a ese nivel, perdiendo así su supuesta auto-suficiencia y cayendo en la *dependencia* del juicio ajeno y de su aprobación; cayendo así en la envidia, en la obsesión con lo que se puede ver del otro.

El procedimiento es, entonces, sumamente mimético y está constituido por la *doble mediación*: la persona de clase alta presiente o presume (por causas materiales) que quienes están por debajo lo envidian; al tenerse por igual que esa persona, aquella asume que, de ocupar su posición, también envidiaría a los que están arriba de ella o a quienes son iguales a ella; pero al aceptar que ella puede ocupar el lugar de la persona de clase inferior ya admite o acepta su identidad, su *equivalencia* con aquella y asume que *lo que las diferencia es una nada*, la mera apariencia de pertenencia a una clase superior. Lo que la teoría mimética nos permite percibir en este proceso es, por un lado, el hecho de que la clase alta o la que se siente amenazada por la igualación indiferenciadora de la revolución *se sabe en el fondo igual* a las clases inferiores con las que teme indiferenciarse; y, por otro lado, que quienes pertenecen a esa clase no se tienen por

exentos de envidia pues no tienen problema en *concebirse como envidiando* a los otros. Se trata de la estructura de la doble mediación: las clases medias y excluidas del poder de la élite ven ese sitio como deseable y aspiran a ocuparlo; los de la clase alta se saben privilegiados porque ven cómo las otras clases desean su lugar (sobre todo las que están inmediatamente debajo de ellas); esto las hace desear con más fuerza el lugar que ocupan porque se confirma para ellos el privilegio único que esa posición representa. Así, las clases altas se aferran con todas sus fuerzas a esos privilegios y diferencias precisamente *en el momento en que esas diferencias han dejado de existir porque las otras clases saben que no hay nada que justifique la ocupación de ese sitio por un grupo determinado*.

Hablar tanto de envidia puede hacer pensar que esta reconstrucción de la percepción de nuestros intelectuales es altamente idealista y se aleja de los presupuestos materiales en esos tantos privilegios y en esas otras tantas diferencias de clase. Esto es algo que debemos tener presente, sin duda, pues en última instancia el deseo metafísico (el deseo de privilegio, reconocimiento, prestigio, poder, etc.) es un producto tardío del deseo de un objeto concreto. Ese objeto concreto debería ser pensado siempre como medios de producción y como excedente en términos marxistas, es decir, *todo lo que permite tener el monopolio de los medios que generan la plusvalía y todo lo que, dentro de la producción material de una sociedad, sirve como puro valor de cambio disponible para la circulación*. El monopolio sobre esos objetos aparentemente materiales (pero ya transformados parcialmente en entidades metafísicas pues son concebidos como el “producto social”) es lo que genera la escasez dentro del esquema de la teoría mimética.

2.7 AFECTIVIDAD Y LAZOS DE OBLIGACIÓN RECÍPROCA

Volvamos ahora a la Revolución Nacional y concentrémonos en los momentos más críticos, los que conducen o son ya una forma de la insurrección de abril del 52. La Guerra del Chaco marca el inicio de la crisis del viejo orden y, en función de esa crisis, hay una disponibilidad social que permite forjar la alianza de clases nacionales que liderará la Revolución. Una guerra no puede ser sino un momento de indiferenciación, de crisis social.⁴⁷ Recordemos que el momento de la indiferenciación en la teoría mimética es el de la anulación de los criterios de orden simbólicos que diferencian y regulan las relaciones entre los seres humanos. Es, por lo tanto, la anulación de lo que el marxismo designaría como superestructura, la serie de instituciones jurídicas, legislativas, en fin, simbólicas y culturales que conforman la vida social. Mansilla es crítico con el afán belicoso de la elite política liberal. Es mucho más crítico con el periodo de las rebeliones, el periodo de la crisis y el que conduce a la Revolución Nacional como culminación. Ese periodo de insurrección, conceptualizado así por Malloy (151-64), es el que se encarga de diluir el orden de la sociedad civil y preparar una disponibilidad que las clases nacionales podrían aprovechar (todo en términos de la historiografía nacional-revolucionaria). De hecho, si Mansilla retoma a Malloy en su comprensión de la Revolución Nacional, lo hace por la útil periodización: el periodo crítico que va de la Guerra del Chaco a la Revolución Nacional no es descrito en términos de luchas nacionalistas, sino en términos de *anomia social*, cercanos, como en el caso de la *crisis* zavaletiana, a la idea de una indiferenciación mimética.

⁴⁷ Aquí, el entrecruce constante entre la teoría mimética y las propuestas de Zavaleta hacen que nuestro resumen sea injusto y, por eso mismo, difícil: Zavaleta acepta que la guerra es una forma de crisis social, pero también la matiza en función del alcance que dicha guerra puede llegar a tener en tanto que una forma más de crisis social (*Obra* Tomo II 150-51).

La descripción del texto de Malloy, de hecho, utiliza una retórica similar a la de la teoría mimética: hay dos bandos rivales, entre ambos se dan idas y vueltas del poder político que producen una escalada insoportable de violencia hasta que llega el *Acontecimiento propiciatorio* o la *catarsis social*⁴⁸ con la Revolución (es decir, con la Insurrección del 52).

The first phase of this revolutionary situation can be viewed as passing through essentially *four stages of development* defined by shifts in the possession of government by *counter-elites and incumbent elites*: 1936-39, counter-elites; 1939-43, incumbents; 1943-46, counter-elites; and 1946-52, incumbents.

Between 1935 and 1952, Bolivia experienced five successful coups (1935, 1936, 1937, 1943, 1951); two successful urban insurrections (1946 and 1952); at least three large-scale bloody encounters between the army and labor groups (1942, 1947, 1950); and a brief civil war in 1949. In addition, against a background of political challenge and reprisal there were untold abortive coup plots, small-scale bloody and bloodless strikes and demonstrations, numerous political murders and uncountable jailings and exilings. *Political violence* was definitely not new to Bolivian public life, but *the quantity and quality of the violence during this period was*. (323, los énfasis son nuestros)

La excepcional violencia de este periodo vendría, según esta narrativa, de la debilidad de los “incumbents” para satisfacer las crecientes demandas de los sectores trabajadores mayoritarios. En lugar de buscar reformas que apaliaran los problemas que aquejaban a las clases ascendentes, la elite política prefirió reprimir las demandas y asumir políticas más férreas (en vistas, sobre todo, de afirmar su autoridad, aunque con eso solo consiguieran desacreditarla más). Este desencuentro entre la elite y los sectores sociales que reivindican cambios y reformas se da precisamente por esa tendencia a *la radicalización*, es decir, por la certeza que tienen ambos bandos de que su situación es insostenible si no actúan en contra del otro. No debemos olvidar que estamos en el momento

⁴⁸ Debemos aclarar que este concepto de *catarsis social* no corresponde exactamente al que desarrolla Tapia (*Estado* 77-79), aunque también es cierto que tiene muchos rasgos comunes porque Tapia, siguiendo a Gramsci, quiere referirse al momento en que las identidades corporativas se fortalecen por una crisis generalizada. Este momento en el que los sectores se aferran a sus identidades es, en nuestro esquema, el mismo que el de la pérdida de las diferencias.

anterior a la Revolución Nacional y que, aquí, se trata de mostrar cómo la narrativa revolucionaria involucra un periodo en el que las violencias se recrudecen como consecuencia de los vaivenes de la reciprocidad.

Esta periodización le permite a Mansilla afirmar que, como ya dijimos, las reformas modernizadoras que se dieron en la Revolución, en el periodo del gobierno revolucionario, respondían a una *modernización imitativa acelerada* que no caló entre los sectores sociales porque simplemente los hábitos y las costumbres estaban todavía arraigados en formas de organización y relación pre-modernas. Lo crucial aquí, para insistir con la idea de la futilidad comentada más arriba, es que los esfuerzos modernizadores y reformistas ya se venían dando bajo el orden liberal; de hecho, la victoria de los liberales en la Guerra Federal de 1899 había sido también una victoria en contra del conservadurismo (de las elites verdaderamente conservadoras, señoriales y aristocráticas del Sur). Sin embargo, tanto el carácter conservador de la población como el mal manejo de poder por parte de la elite política, condujo a una crisis casi inevitable. Mansilla tiende a marcar las oposiciones aquí no tanto en términos políticos como *regionales*: las elites políticas que controlaban el país eran las pocas con una visión *moderna y cosmopolita* (Mansilla asocia ambos calificativos) y el resto de la población, las grandes mayorías, permanecían ancladas en un funcionamiento *pre-moderno, no-liberal de lo social*. La modernización imitativa y acelerada solo había tocado a un grupo reducido y privilegiado; el resto vivía en otro tiempo histórico, en una suerte de conservadurismo tradicionalista.⁴⁹

⁴⁹ Nos resulta irresistible anotar aquí la cercanía de la noción de *diferenciación temporal* en función de los sectores sociales con la noción de *abigarramiento* de los modos de producción en Zavaleta. Como Mauricio Souza ha tratado de mostrar, una de las mayores preocupaciones del Zavaleta posterior al *Poder dual* es la cuestión de las diferentes temporalidades (Zavaleta *Obra* Tomo II 22-28).

Podemos constatar en este punto cierta simplicidad en el pensamiento de Mansilla. Esta simplicidad se debe también al hecho de que en este trabajo estamos resumiendo o tratando de resumir sus posturas. Hay, por lo tanto, varios niveles de reducción que no nos permiten descartar de forma absoluta el pensamiento de Mansilla por simple, sin embargo, podemos decir que su visión de las cosas, la que quiere separar sociedades modernas de las pre-modernas de forma estricta es una forma de simplificar las cosas demasiado. En efecto, nunca nos encontramos con sociedades que sean absolutamente modernas o absolutamente pre-modernas.⁵⁰ Tan solo hay sociedades con distintos niveles de estos componentes. Ahora, el problema con esta aserción es que nos conduce a decir que todas las sociedades son abigarradas y que no hay nada particular en las sociedades que incluyen en su seno varias temporalidades o varios modos de producción. Si relativizamos a ese grado la existencia de factores pre-modernos y modernos en todas las sociedades, es necesario preguntarse sobre la utilidad o inutilidad de distinguir entre comportamientos modernos y comportamientos pre-modernos. Tal cuestionamiento, a su vez, socava el principio mismo de la distinción de lo moderno conduciéndonos a la idea de que, a lo mejor, nunca nadie fue moderno ni pre-moderno. De ahí que resulte claro que se trata de una simplificación, pero habría que estudiar para qué fines sirve tal simplificación. En otros términos, no podemos descartarla meramente porque no corresponde con la realidad; en efecto, ningún principio analítico o muy pocos pueden corresponder con la realidad social, salvo, quizás, el mismo de abigarramiento.

⁵⁰ En este sentido, coincidimos plenamente con la constatación de John Beverley según la cual “Es erróneo ver a lo indígena como pre-moderno. Los pueblos indígenas también viven en la modernidad, pero a su manera. Viven en otros tiempos también, pero este hecho de vivir en “tiempos mixtos” (la frase es de García Canclini) no es peculiar de ellos” (*Interrupción* 40).

Esto quizás nos pueda servir como un dato más para nuestro trabajo. El hecho de que se pueda concebir que un acercamiento a la realidad boliviana es demasiado simple o simplificador nos informa sobre el objeto de la rivalidad mimética entre intelectuales que estudian la realidad boliviana. El objeto del deseo aquí aparece en toda su luz: la comprensión exacta de la sociedad, la comprensión más realista, más empíricamente precisa de la sociedad. La rivalidad, en ese sentido, involucra necesariamente una visión previa de lo que se puede saber sobre la realidad social boliviana; es decir, existe ya una expectativa metodológica de lo que se puede establecer o decir de forma legítima sobre el tema. Las condiciones de la rivalidad están sujetas, por lo tanto, a esas formas rituales de acudir a la competencia: las pruebas científicas, la metodología, la muestra empírica, son todos argumentos que buscan darle a uno la supremacía en el tratamiento de lo que es lo boliviano. En cualquier caso, volviendo a nuestro problema con la dicotomía pre-moderno/moderno, es sin duda una simplificación, pero algo debe significar en cuanto ha sido utilizada con tanta insistencia.

Para Mansilla, esos rasgos conservadores y de vieja data *no cambiarían* ni con la Revolución Nacional ni con la apertura democrática en los ochentas y noventas, ni con el “Proceso de cambio” introducido por el MAS a partir de 2006. ¿En qué rasgos reconoce, pues, la permanencia de estos elementos conservadores, autoritarios y de vieja data? Un aspecto en el que se puede notar este estancamiento de la población en un orden pre-moderno se da *a nivel de los afectos*.

La *actitud fundamentalmente afectiva*, por ejemplo, no había sido reemplazada por la neutralidad a nivel de sentimientos en ámbitos fuera del espacio específicamente personal, como es lo corriente en las sociedades *más evolucionadas*; la *pervivencia de una afectividad de relevancia social* se manifestaba políticamente por la atracción que seguían ejerciendo caciques locales y personas con cierto carisma político, lo que explica la poca importancia de que gozaban ideologías y programas políticos de entonces. (*Modernización* 52; *Autonomía* 256, los énfasis son nuestros)

Lo que Mansilla parece identificar aquí involucra, por una parte, a) la posibilidad de comparar a las sociedades en función de su evolución y, por otra parte, b) la noción de que ciertos rasgos son propios de sociedades avanzadas mientras que otros lo son de sociedades que no lo están tanto. Evidentemente, *la comparación se relaciona con el nivel de modernización en una sociedad*, es decir, se explicaría en función del grado en que una sociedad ha alcanzado *el objeto de deseo que otras sociedades poseen* en mayor medida. Así, entre los aspectos que destaca Mansilla como propios de esas sociedades que no han alcanzado aún el objeto de deseo tan codiciado, están los lazos afectivos estrechos que unen a las personas, lo que designa como una “actitud fundamentalmente afectiva”.⁵¹

Aquí nos parece encontrar un punto muy similar a algunas observaciones que hace Paul Dumouchel con respecto al proceso a través del cual, según su hipótesis, las sociedades van perdiendo los “lazos de obligación recíproca tradicional” y sus individuos se hacen más

⁵¹ Una observación aquí es posible con respecto a las divisiones demasiado estrictas entre lo moderno y lo pre-modernos en Mansilla. Una vez más, se trataría de una simplificación pero que no es algo que solo esté presente en él. La afectividad, en efecto, no sería algo exclusivo de lo pre-moderno y habría que especificar en qué medida la modernidad está habitada por afectos que deniega o con los que interactúa constantemente. Lo crucial es que Mansilla sigue el clásico punto de vista según el cual lo afectivo es un rasgo que pertenece más al mundo pre-moderno, al mundo que no ha sido puesto bajo la ley del trabajo abstracto, el mundo en el que los individuos no han sido separados como individuos libres. Es obvio que abundan los casos en los que los afectos son un fenómeno crucial de la modernidad o de los mundos que se piensan como ya irremediabilmente modernos. Así, por ejemplo, la elección de Trump puede ser leída como el producto de un movimiento del electorado hacia sus afectos, hacia el miedo y el odio, a pesar de que los Estados Unidos son la nación moderna por excelencia. Esto nos devuelve a la cuestión del abigarramiento necesario de toda sociedad. Pero si consideramos que las cosas son así, que el abigarramiento es un estado común a todas las sociedades, entonces los conceptos mismos de abigarramiento, modernidad y pre-modernidad pierden toda utilidad. Habría que hacer una última mención al hecho de que muchas veces se hace el reclamo de que en la modernidad se reprimen los afectos, queriendo hacer de toda actitud y todo comportamiento el producto de un cálculo racional de individuos solamente interesados en sí mismos. En estos casos, sin embargo, nadie parece objetar el uso del término ‘modernidad’.

indiferentes a la suerte de los demás. Este tipo de obligaciones son de carácter moral y es por eso que se dicen, no tanto de la distancia real o física entre los agentes ni de su distancia social, sino de una distancia moral:

La distance morale entre deux personnes diminue au fur et à mesure qu'augmentent entre elles les obligations réciproques, obligations de haine ou d'aide, et grandit au fur et à mesure que diminue le nombre de ces obligations. Cette distance ne dépend pas cependant des obligations que les personnes croient avoir ou qu'elles se sentent tenues d'avoir l'une pour l'autre. La question n'est pas cognitive, elle ne dépend pas de ce que les personnes pensent ou croient. Les obligations de solidarité réciproque qui unissent les agents sont publiques et objectives. Leurs transgressions sont sanctionnées par les autres membres des autres groups. La proximité morale correspond à des groups de solidarité. (Sacrifice 82, los énfasis son nuestros)

Comencemos reparando en el hecho de que la distancia moral crece a medida que disminuyen las obligaciones recíprocas entre miembros de los grupos (que, para Dumouchel, componen la sociedad). Las obligaciones de las que habla son las que impiden que se desarrolle la *indiferencia* con respecto a los otros individuos del grupo, son obligaciones de odio o de ayuda, es decir, de odio o amistad con respecto a los demás, al resto del grupo. Esta *obligación de no ser indiferente* constituye parcialmente la pertenencia a un grupo determinado dentro de la sociedad y es lo que hace que el individuo tenga obligaciones para con ese grupo. Es importante notar que las formas de la obligación de reciprocidad responden a los dos modos que conocemos como constitutivos de la relación política en términos de Schmitt: el amigo y el enemigo.⁵² En ese caso, lo político estaría

⁵² No creemos que la lógica de la reciprocidad de la que habla Dumouchel sea muy distinta de la que propone Dominique Temple en *El Quid-pro-quo histórico*. Nos parece que ambas se enmarcan en la lógica descrita por Marcel Mauss a propósito del don y la reciprocidad. En este sentido, es de esperarse que existan dos modos de reciprocidad, la positiva y la negativa. La primera estaría vinculada al don y es la que describe tan bien Temple en su libro. La otra, sin embargo, y que hay que imaginar en caso en que el don positivo no funcione como se espera es la reciprocidad negativa que tiene que ver con la violencia. La venganza constante, el retorno de los daños cometidos serían, entonces, parte de esta forma de reciprocidad. Un desarrollo de cómo esta lógica está presente necesariamente en la lógica de la reciprocidad se encuentra en el texto

constituido de forma intrínseca y esencial por una serie de obligaciones de reciprocidad que se hacen cada vez menos fuertes a medida que aumenta la “distancia moral”. Las sociedades altamente politizadas, podríamos especular, serían aquellas en las que las obligaciones recíprocas, los lazos de obligación tradicional son todavía fuertes y están marcados por una constante sanción social.⁵³

El punto de Dumouchel es el de demostrar cómo el debilitamiento de esas obligaciones de reciprocidad tiene que ver directamente con el debilitamiento de la *unanimidad* del sacrificio originario o ritual. Recordemos que para la teoría mimética ambos acontecimientos (el sacrificio originario y el ritual) se caracterizan por reunir a toda la comunidad en torno a una víctima sacrificial (o sus versiones de recambio en caso de los sacrificios rituales) acusada de causar todos los conflictos sociales. Lo importante es que la certeza de que esa víctima es la culpable de los

de Mark Anspach *À charge de revanche* (2002). Los dos primeros capítulos son relevantes a este respecto. En ellos al autor nos muestra cómo la lógica de la reciprocidad está siempre acompañada por la lógica de la venganza; ambas no serían sino los dos lados de una misma moneda. De ahí que podamos insistir en que lo que rige a los intercambios a los que se refiere Dumouchel es la lógica del amigo y el enemigo.

⁵³ Está claro que esto no sería sino una especulación porque, en efecto, todo está sujeto al proceso concreto en el que se da la politización de una sociedad y no se puede afirmar en términos tan generales que una sociedad es politizada por una sola cosa. Sin embargo, si pensamos en posibles razones de politización quizás podríamos especular diciendo que las sociedades politizadas son aquellas que están habitadas por espectros, es decir, aquellas que han incorporado y reprimido un antagonismo social en su cotidianidad. Ahora bien, esto tampoco nos aleja de la noción que nosotros propusimos de las sociedades politizadas. En efecto, si una sociedad todavía otorga importancia a los espectros que la habitan y que tienden a rebelarse cada cierto tiempo, entonces esas sociedades estarían todavía marcadas por cierto tipo de obligación tradicional: la obligación para con los muertos, para con aquellos que no han sido vengados o cuya muerte ha quedado sin compensación. Esto explicaría por qué algunas sociedades aparentemente modernizadas (y aquí volvemos a encontrarnos con este problema) siguen estando altamente politizadas en ciertas coyunturas, como los Estados Unidos en el momento de la elección de Obama y la elección de Trump. A propósito de la importancia de la espectralidad en ciertas sociedades, es decir, del hecho de que se viva con antagonismos reprimidos que se manifiestan como espectros, remitimos al primer capítulo (1-22) de *The National uncanny* de Renée Bergland.

males genera un acuerdo tal que no hay quien pueda eludir la obligación de odiar a esa víctima y de desear su muerte. Para Dumouchel, de hecho, ésta es la definición más general de la violencia política: una violencia que se ejerce en nombre de muchos otros (originalmente, todos los otros) por unos pocos o por uno solo (182-85). Es esa comunión en el odio, si se quiere, la que genera obligaciones de reciprocidad mutuas entre quienes fueron cómplices en el asesinato colectivo.

Sin embargo, si esto es cierto, hay que aceptar que en el mundo moderno, esa figura ya no puede darse plenamente por la *creciente revelación* de la mentira que hay detrás de la acusación contra la víctima. A medida que la convicción común de que la víctima es culpable se va diluyendo, los lazos tradicionales de obligación pierden fuerza y *puede surgir* la indiferencia. Esa indiferencia generalizada por las víctimas es un rasgo propio de las sociedades modernas según Dumouchel. Ahora, si conjugamos lo que propone Dumouchel con la visión que tiene Mansilla de los rasgos que hacen al atraso de la sociedad boliviana, deberíamos sostener que, efectivamente, la sociedad boliviana anterior a la Revolución (aunque para Mansilla ni antes ni después dejará de tener ese rasgo) estaba todavía inmersa, en su gran mayoría, en relaciones afectivas fuertes porque la indiferencia no se habría desarrollado lo suficiente y los grupos habrían primado.⁵⁴ En términos de Dumouchel, la sociedad boliviana, según la visión de Mansilla, habría retenido más lazos tradicionales de obligación por la fuerza y vigencia que tenía en ella la unanimidad sacrificial.⁵⁵

⁵⁴ Este rasgo de una sociedad coincide, en Dumouchel, con la noción del desarrollo de la modernidad y, por lo tanto, del capitalismo (Dumouchel & Dupuy 9-10). Volvemos a encontrarnos con la noción de abigarramiento como existencia simultánea de varios estratos temporales y de varios ritmos sociales en función de los modos de producción que conviven en un mismo espacio. Parte de nuestros objetivos a largo plazo con esta investigación sería el de preguntarnos si estas grandes coincidencias político-ideológicas sobre la sociedad son núcleos ideológicos o si son formas auténticas de conocimiento de una sociedad. Quizás exista la posibilidad de que puedan ser ambos...

⁵⁵ Todo lo que decimos aquí debería ser tomado con las precauciones necesarias. Como se puede apreciar nosotros solo estamos siguiendo un esquema abstracto en el que hemos vinculado ideas

2.8 EN TORNO A LA INSURRECCIÓN Y SU AUSENCIA, O LA AGENCIA COMO VIOLENCIA

Si Mansilla se ocupa con tanta dedicación al análisis del periodo anterior y del posterior a la Revolución, lo que no hace es reparar en el momento mismo de la insurgencia, es decir, en el momento del combate entre las fuerzas revolucionarias y el ejército estatal. Esta omisión resulta, por lo menos, sospechosa, pues en el momento insurreccional, Mansilla podría haber encontrado algunas críticas similares a las que desarrolla con respecto a la mentalidad tradicionalista y altamente afectiva que reina en sociedades poco modernizadas como la boliviana.⁵⁶ Sin duda, podemos imaginar un argumento fácil con ese esquema argumentativo: en la medida en que esos lazos tradicionales y afectivos de obligación recíproca son más fuertes, la escalada violenta hacia un enfrentamiento por parte de los grupos en pugna debería ser más probable. Con esto, no le hubiera sido difícil estudiar el alzamiento revolucionario como un *fenómeno de masa*, es decir, un fenómeno que no obedece a ninguna finalidad racional bien sopesada, sino que es el producto del

de dos autores en función de lo que nos parecía una afinidad o parecido. Nada exige que la realidad corresponda a estas construcciones teóricas y nuestro propósito aquí no es comprobar esa correspondencia sino tan solo proponer esquemas teóricos en función de lo que dicen los autores que hemos estudiado. Es sumamente probable que todo esto sea insostenible en términos empíricos, pero hacer esa comprobación ya no es nuestro trabajo.

⁵⁶ Volvemos a encontrar el problema de la modernización y la idea de que existirían sociedades que se han modernizado plenamente. Hay que relativizar esta idea pues tal cosa no existe y la modernidad nunca es plenamente hegemónica, es decir, unánimemente hegemónica. Pero si esto es cierto, una vez más, tendríamos que admitir que todas las sociedades son abigarradas. Se perdería de ese modo la especificidad de las sociedades en las que supuestamente “todo se cuece” al mismo tiempo. De modo similar, si todas las sociedades son abigarradas, ¿cómo se puede diferenciar los elementos modernos de los pre-modernos dentro de ese abigarramiento si esos elementos no pueden ser identificados plenamente como tales? En otras palabras, si se puede decir que una sociedad es abigarrada debe ser porque podemos identificar en ella elementos que son modernos y otros tantos que no lo son. ¿Cómo sería posible diferenciar esos elementos si relativizamos la noción de modernidad y de pre-modernidad? ¿No se corre el riesgo de hacerlas equivalentes al insistir tanto en la relatividad de ambas?

gregarismo de la masa, es decir, de su tendencia a confluir hacia la unanimidad precisamente por esos lazos tradicionales de obligación (lo que parcialmente le quitaría agencia). Decimos que esto es una argumentación que le hubiera convenido hacer a Mansilla justamente porque desacredita la agencia de la masa. Es decir, deja de lado el hecho de que la masa puede pensar y darse una dirección propia en función de sus intereses. La masa es siempre capaz de organizarse y no se define por los actos meramente impulsivos o instintivos como creía la sociología de principios del siglo XX. Sin embargo, a Mansilla le hubiera convenido desarrollar esa visión de la masa y la oportunidad estaba servida con la insurrección de 1952.

En este sentido, no prestar atención a la insurrección misma podría significar no desear entronizarla como un momento crucial, épico, como una suerte de narrativa del heroísmo popular, de la victoria del pueblo en contra de una fuerza que le era militarmente superior. Aceptar esta narrativa, que es la que estudiaremos ahora en Zavaleta, significaría para Mansilla ceder ante el impulso de la *mitificación de los momentos violentos de la masa*, lo que significaría ceder ante el discurso y la mitificación nacionalistas. Sin embargo, hay factores sumamente interesantes en las narrativas de la insurrección, incluso –y estamos tentados de decir, sobre todo– para quienes, como Mansilla, buscan desacreditar esa mitología. Pensamos que un importante debate depende de la forma en que se concibe el momento mismo de la insurrección, un debate que tiene que ver con la concepción de la acción de masa, su intención y liderazgo, así como con el grado de *agencia* que tiene un sector (concepto en general un poco problemático).

Veamos, entonces, cómo describe Zavaleta este momento. Aunque tampoco le otorga un espacio significativo, en sus palabras al respecto se puede notar el uso de una retórica propia de la *solemnidad épica* de un proceso bélico. Una de las principales cuestiones que destaca Zavaleta a propósito de la insurrección es el hecho de que es tan solo el *momento culminante* de un proceso

más profundo y que remonta a años anteriores (“el remate”, como gusta decir). Esta constatación es digna de destacar pues aproxima la visión de Zavaleta sobre el acontecimiento de la que podría ser la de Mansilla: también para el primero se trata tan solo de un momento más en un proceso largo. La diferencia fundamental es que, para Zavaleta, ese momento *remata* al resto, es decir, lo culmina, realiza su máxima potencia. Como dice en *El desarrollo de la conciencia nacional*, “el 9 de abril de 1952 fue la *definición* de una lucha, su batalla final y la culminación *gloriosa* de una guerra bastante más larga” (*Obra* Tomo I 181, los énfasis son nuestros). Notemos de inmediato el calificativo (“gloriosa”) con el que Zavaleta decide describir esta culminación, este remate. Dos factores distinguen la atención que le otorga a la insurrección de la omisión de Mansilla: primero, se trata de la finalización o culminación de un proceso de guerra más largo; segundo, es una culminación gloriosa, *digna* de ser el remate del proceso que la había antecedido.

Lo que hace que, para Zavaleta, la insurrección del 9 de abril sea el remate del proceso que se venía gestando con el periodo crítico iniciado desde la Guerra del Chaco y agudizado con los eventos posteriores a 1946, es el hecho de que *incluye a todas las clases nacionales pero está dirigida por una clase en especial*. En este último periodo es en el que la lucha se agudiza y la insurrección es la culminación de ese proceso. Entonces, el sector que ocupa la vanguardia es el *movimiento obrero* porque posee la unidad *para-sí* de clase, cosa que los demás sectores nacionales no poseen. En efecto, “[a] lo largo de los seis años de resistencia contra la oligarquía [...], todas las clases nacionales lucharon a su modo contra el poder reaccionario pero sólo por explosiones, de acuerdo con sus características, con sus formas propias de comportamiento histórico”. Estas formas específicas fueron sumamente importantes según Zavaleta, de manera similar a cómo fue importantísima la contribución de lo que designa como el “*lumpen-proletariat*”: “es

imprescindible notar el papel que cumplió el lumpen-proletariat paceño en la batalla que se libró ese día y los posteriores”.

Con estos elementos podemos formarnos una idea esquemática de cómo Zavaleta percibe el momento de la insurrección, es decir, el momento de la lucha. Primero, tenemos un sector vanguardista llamado a *concentrar* los objetivos y la dirección del movimiento. Segundo, la fuerza que le sirve de aliada son las otras clases nacionales (campesinado indio y clases medias) que luchan a su modo. Tercero, se suma a estos dos sectores diferenciables un tercero que *no tiene* una forma clara pues es una suerte de residuo y producto de la falta de desarrollo capitalista en el país. Este tercer elemento funciona como una especie de motor de desorden y de violencia imprevisible que sirve como un *arma* incontrolable precisamente por su carácter difuso:

[s]u aptitud para la violencia, cualquiera que sea su origen, resulta ensimismada, detonante y genial, como la *improvisación voraz* de un *animal innumerable*. Su participación el 9 de abril, como en *todos los casos de violencia colectiva*, fue infatigable y abundante pero su presencia sirve para “desclasar” en alguna medida este tipo de fenómenos. [...]

Con relación al hecho insurreccional propiamente, da lugar a una suerte de movilizaciones *impredecibles*, de reacciones *caóticas* y *polimorfas* que sólo escasamente obedecen a una lógica clasista o que, si responden a ella, lo hacen de un modo tan inextricable que resulta *difícil de descifrar* para los fines de la conducción política. (182, los énfasis son nuestros)

Notemos el campo léxico y las comparaciones que Zavaleta escoge aquí para describir a ese tercer elemento desclasado. Por un lado, está la idea de una *espontaneidad impredecible* que conduce de inmediato a la imagen de la *animalidad*. Esta animalidad se caracteriza primordialmente por su acostumbrada aparición en los momentos de violencia colectiva. Esa animalidad violenta es también incontrolable y caótica, es decir, es, en todas sus dimensiones, *violenta* porque rehúye incluso el principio ordenador del que dispone el sociólogo para dar cuenta de ella, inclusive después del acontecimiento. Creemos que esa violencia caótica es el aporte fundamental que realizan estos grupos desclasados a la insurrección. En tanto que violencia indeterminada, es decir,

violencia en estado puro, ésta se puede ejercer o dirigir en contra de cualquier sector y es ahí donde ingresa otra vez el protagonismo de las clases nacionales, que le otorgan esa dirección.

Quisiéramos hacer notar cómo esos grupos anónimos son los que luego serán reivindicados por teóricos como Silvia Rivera (“Construcción” 175-76) y, sobre todo, Mario Murillo. Esta corriente historiográfica trata de reivindicar el protagonismo de estos grupos que no fueron ni considerados por la historiografía minera ni por la historiografía nacionalista. Este gesto, nos parece, corresponde a la rehabilitación de los sectores *subalternos* en la medida en que se tratan de grupos sujetos a *sumisiones* que no obedecen directamente a una determinación de dominación de clase. La rehabilitación que hicieron los estudios subalternos de estos grupos no considerados por las historiografías clásicas responde a la voluntad de demostrar que *no eran nunca* sectores que actuaban de forma *meramente* espontánea, sino que siempre tenían una acumulación histórica que les daba formas de acción insurreccional (Spedding *Descolonización* 23-26). Zavaleta parece tener una noción similar de estos grupos lumpen, parecería que concibe esa facultad violenta como algo propio de la historia y de la intervención de estos grupos en los momentos insurreccionales. Ahora, podríamos problematizar aquí esta noción de la agencia como memoria histórica acumulada que los grupos subalternos tienen por su pasado insurreccional, a partir de *la noción de violencia* que tiene la teoría mimética.

En la tercera parte de *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard estudia lo que designa como “les métaphores du désir”, es decir, la forma en que el deseo en tanto que violencia es representado entre los novelistas que ha estudiado (405-14). Así, descubre que hay una tendencia a expulsar la violencia desde el obstáculo que azuza el deseo a una dimensión mitológica que se dice siempre de una otredad que es a la vez *espontánea, indiferente* al resto y

casi *inconsciente*. Todos estos elementos coinciden, curiosamente, con los elementos constitutivos del “narcisismo intacto” en Freud:

Si on examine les métaphores du “narcissisme intact”, on s’aperçoit qu’elles tendent toutes dans la même direction, celle d’une conscience diminuée, absente ou pas encore présente, ce qui revient au même. [...]

Il faut constater, je pense, que ces métaphores *deshumanisent leur objet*. Elles commencent par le *féminiser*⁵⁷ (en un sens qui, dans la perspective de Freud, est péjoratif) et ensuite elles *l’infantilisent*, *elles l’animalisent* et elles le mêlent à la violence qui expulse, celle du *crime*, ou celle du *rire*. (405, los énfasis son nuestros)

¿No corresponde la descripción de Zavaleta de la acción de ese *lumpen-proletariat* durante la insurrección a estas metáforas del deseo?⁵⁸ Si esa aproximación es posible, tendríamos que sostener que lo que otorga su poder, su genialidad a este sector indiferenciado e indiferenciable son precisamente esos rasgos que lo *deshumanizan*, que lo hacen de una *otredad tal* que nadie, ni el sociólogo marxista, puede intentar predecir sus movimientos. Creemos que es contra este tipo

⁵⁷ No podemos evitar constatar aquí que las formas de estas metáforas que menciona Girard coinciden parcialmente con las formas que Deleuze y Guattari promueven como devenires propios del deseo: *devenir-femenino*, *devenir-animal*, *devenir-molecular*, etc (*Mil mesetas* 240-307). Sobre todo, en la medida en que para Deleuze y Guattari, la condición de todo devenir-revolucionario era el pasaje por un devenir-femenino (291-94). Es digno de recordar también que el impulso hacia una teorización de la masa en desmedro de la clase y a un estudio de los afectos más que de la ideología es un producto de la influencia de la obra política de Deleuze y Guattari, sobre todo por la influencia recíproca que tuvieron y recibieron de Toni Negri (Deleuze *Desert* 169-72).

⁵⁸ Es evidente que aquí se podría responder a esta pregunta con una rotunda negativa: no hay nada similar entre la forma en que se presenta a la masa entre estos autores y el modo en que Girard concibe las metáforas del deseo. Habría, sin embargo, que argumentar claramente en qué sentido no hay confluencia o coincidencia. No debemos olvidar que Girard está poniendo en cuestión a Freud y que su objetivo no es corroborarlo. El punto no es decir que estas formas de deseo son enfermas o patológicas; el punto es demostrar que la construcción discursiva de este tipo de deseo es una forma de idealización de los sujetos que lo poseerían. El punto de Girard es decir que cuando se metaforiza de ese modo el deseo o el comportamiento de una persona o grupo, en realidad se le otorgan rasgos de otredad que sirven para hacerlos románticos, ideales, inalcanzables. No se trata de decir que esos grupos o personas sean enfermos o tengan alguna patología. El problema está con el discurso que los estudia de ese modo porque cede ante la tentación de alabar a formas de otredad a las que se apegan el deseo por su cualidad de obstáculos.

de *deshumanización de anonimidad* que trabajos como los de Mario Murillo, inspirados en los de Silvia Rivera –que a su vez se inspiraba en la escuela de la subalternidad de la India, buscan demostrar la congruencia, la organización, la planificación y la obediencia a fines determinados por parte de esos grupos. Lo contradictorio, sin embargo, es que deberíamos pensar que a medida que disminuye la agencia de estos grupos en los relatos de los historiadores, más son deshumanizados y objetivados. Sin embargo, si la agencia es otorgarles verdadera facultad de decisión y acción en las narrativas que versan sobre ellos, esto se resume a otorgarles ese mismo carácter impredecible que los deshumanizaba. En otras palabras, parecería que darles agencia significa darles, al mismo tiempo, rasgos predecibles y humanos y quitárselos en un mismo movimiento. Como si se tratara de humanizar esa violencia anteriormente mitificada y objetivada al precio de tener que domesticarla y quitarle el elemento que le daba cierta autonomía e independencia con respecto a los otros sectores de la sociedad. *Como si la agencia fuera una nueva metáfora de la violencia y al mismo tiempo la conciencia de que esa metáfora deshumaniza*. En otras palabras, daría la impresión de que a medida que se le otorga agencia a esos grupos en un relato histórico, más se les quita esa agencia.⁵⁹

⁵⁹ Debe resultar evidente que este análisis no puede extenderse a las formas en que se ha tratado de concebir una forma de ser del humano como animal o del animal como el humano, o de ambos en un mismo plano de continuidad. Pensamos, por ejemplo, en el concepto del *hombre-animal* que tiene Gamaliel Churata en *La resurrección de los muertos/Alfabeto del incognoscible*, discurso en el que nos propone, al modo de un diálogo, una forma de comprender la situación humana en continuidad con los otros fenómenos materiales y animales. Se trata de la concepción del ser humano que se aleja del hombre-letra que habría dominado el panorama intelectual del pensamiento latinoamericano durante todo este tiempo. Se trata, por lo tanto, de proponer una lógica que va más allá del pensamiento racionalista occidental y que comprende elementos de otras tradiciones de pensamiento. Una teoría similar que busca dar cuenta de las continuidades entre el mundo humano y los mundos no-humanos, es decir, animales y de objetos se encuentra también en las elaboraciones de Viveiros de Castro, por ejemplo, en sus *Metafísicas caníbales* (25-44). En ambos casos, la lógica aplicada aquí no funcionaría porque Girard supone que cualquier interés por equiparar el deseo humano con el deseo no-humano es resultado de una

La importancia de esta ausencia o falta de conciencia en este lumpen es subrayada por el hecho de que Zavaleta la piensa en función de su diferencia con una clase que *sí* tiene conciencia de sí, como la obrera:

Pero el proletariado minero, que pertenece a una clase cuya concentración se convierte en movilización permanente cuando está acompañada de *la conciencia de clase*, como ocurrió en Bolivia a partir de la masacre de Catavi, quebró el elemento territorial del Estado oligárquico no como un hecho incidental y episódico sino de un modo permanente. (*Obra I* 181, el énfasis es nuestro)

Notemos, entonces, que, a diferencia de ese lumpen indiferenciado e inconsciente, casi animal, según la retórica usada para describirlo, el proletariado minero es consciente de sí en tanto que clase. Encontramos aquí otro factor interesante: el hecho de que la conciencia proletaria de los mineros se hubiera desarrollado gracias a un *hecho de sangre* que les permitió unirse y ocupar decididamente la posición de los *rivales* del gobierno, es decir, del grupo que había sido personalmente atacado y que debía buscar una *retribución o venganza*. Esta ofensa común, este agravio sanguinario es también lo que le otorga cohesión y conciencia, como parece implicar el hecho de que Zavaleta sitúe el origen de esa situación en la masacre de Catavi.⁶⁰ Esto nos recuerda

romantización del deseo, es decir, de una caída en la trampa que quiere que, a mayor alteridad, mayor intensidad en el deseo. Se podría hacer una posible lectura de esos textos como una voluntad de forjar conocimiento en la indiferenciación, cosa que nos parece era el proyecto más general de Deleuze y Guattari: una exploración de los momentos de proceso en los que una cosa deja de ser lo que era, pero no es todavía lo que será. Sin embargo, toda esta traducción requeriría de un proyecto de investigación mucho más amplio.

⁶⁰ Se trata de una de las muchas intervenciones militares en los centros mineros en el periodo anterior a la guerra civil. He aquí la descripción que hace Dunkerley al respecto:

En diciembre de 1942, este escenario [el de una huelga de mineros reprimida por el ejército] se repitió en una escala mayor. Después del año en que Patiño aumentó sus ingresos en un 84 por ciento, en que la inflación alcanzó el 80 por ciento y el costo real en salarios para la compañía apenas aumentó en menos del 5 por ciento, los trabajadores de Catavi se declararon en huelga en demanda de 20 a 70 por ciento de incremento de sus sueldos. La compañía hizo pocos intentos de negociación y persuadió al gobierno de Peñaranda de que enviara sus tropas. No hubo resistencia armada y sin embargo 35

las formas que la reciprocidad violenta adopta en sociedades que han *ritualizado* la guerra al punto de hacer de ella una práctica común que se repite con cierta frecuencia y de forma ritual para dar estabilidad a los grupos involucrados. Nos referimos a los comentarios que Girard hace sobre las tribus caníbales en el Brasil (*Violencia* 286). Entre estas poblaciones, la guerra es controlada al ser integrada en un ritual que permite que existan reglas y limitaciones a las violencias que esa situación podría desencadenar. Así, el prisionero tomado del bando enemigo es ritualmente sacrificado para invocar la futura venganza del grupo al que pertenecía, el cual, a su vez, tomará un prisionero para hacer con él lo mismo. Pero esta lógica es una economía de la violencia que es muy eficiente pues hace que ésta se concentre en momentos precisos del tiempo y rara vez salga del control de los grupos involucrados.⁶¹

personas resultaron muertas – incluyendo a varias mujeres, quienes tradicionalmente encabezaban las marchas de protestas, en un ataque inusualmente viciado por parte de la guarnición local. (*Rebelión* 26)

⁶¹ Mark Anspach ha estudiado en detalle la relación que existe entre los sistemas de don y reciprocidad positiva y los sistemas de venganza y reciprocidad negativa con el surgimiento de una exterioridad trascendente que luego desarrolla la función del poder (9-27). La relación entre la reciprocidad violenta y la prórroga o retardación de la venganza con el establecimiento de un orden aparece también en los estudios antropológicos sobre las formas rituales de cooperación aymara. Así, por ejemplo, Xavier Albó nota cómo algunas instituciones que describe en su trabajo sobre faccionalismo aymara todavía tienen la connotación antigua de las relaciones violentas o de venganza sobre las que se habrían fundado (7; 13). Esta idea de una ritualización de la violencia en función de ciclos permite concebir la acción de sectores sociales que los intelectuales perciben como opuestos como otras tantas formas estratégicas de diferir su violencia. Es interesante notar, en este mismo sentido, el modo en que el líder Yanomami Davi Kopenawa describe un mito que podría ser el del origen del orden ritual de la venganza (el de Arowë) en *Falling sky* (20) y luego afirma que, de no ser por la interrupción colonial de los blancos, él también habría continuado esa tradición: “If the white people hadn’t appeared in our forest when I was a child, I would probably also have become a warrior and would have arrowed other Yanomami in anger when I wanted revenge” (21). Si Kopenawa se lamenta por esta situación, debe ser sin duda porque la versión ritual de la violencia es mucho menos violenta que la que traen consigo los blancos: en tal caso, la reciprocidad no existe y el control a través del ritual es anulado.

Esta reciprocidad es una forma de control de la violencia pues permite, por un lado, unificar al grupo que espera la venganza y que ha perdido a uno de sus miembros. Al mismo tiempo, y por otro lado, la situación convoca a la venganza futura de este grupo y prepara la nueva cohesión del otro en torno al nuevo prisionero de guerra ritual. *Mutatis mutandis* y salvando las inmensas distancias, que Zavaleta conciba la unidad de los mineros en función de ese hecho sangriento puede involucrar que concibe el periodo de resistencias y luchas mineras, que van hasta la insurrección del 52, como una suerte de *diferencia* de la violencia (en el sentido que le da la deconstrucción, como el efecto de *diferir la violencia*, la venganza, el contragolpe que permitiría redimir y resarcir el daño). Así, la unificación en torno a la memoria de los agravios es una forma de diferir la violencia y esa diferencia es lo que da una unidad apacible hasta el momento en que se pueda desencadenar esa violencia. Esa unidad está sujeta entonces a la promesa de una redención, de una venganza que debe venir aunque no se sepa cómo ni cuándo con exactitud. La función de esta diferencia de la violencia, es decir de estos tiempos de prórroga de la continuación de los ciclos de agravios y venganzas es un aspecto fundamental en el pensamiento de Girard pues es eso lo que caracteriza a la modernidad (la habilidad para diferir eternamente una redención o venganza que nunca termina de llegar –porque el sacrificio redentor ya no es posible) (*Shakespeare* 331-52).

La masacre de Catavi representa un lugar fundamental en la narrativa de la revolución que hace Zavaleta y es por eso que la destacamos en esta parte. Debemos recordar que el proyectado cuarto capítulo de *Lo nacional-popular en Bolivia* llevaba el título de “La canción de la María Barzola”⁶² en referencia a una de las heroínas de esa masacre (Rodas Morales). Esto nos permite

⁶² Se trata de una de las más icónicas representantes de las luchas mineras en la historia de Bolivia. Se la figura como una precursora directa de las huelguistas que dieron origen al fin de la dictadura a finales de los años 70s. Era una viuda de minero que encabezó las protestas en Catavi, principal centro minero de Patiño, en vistas de conseguir la mantención de los precios de

especular sobre la importancia que le seguirá otorgando a este momento como el de la fundación de una conciencia de clase en función de una ofensa violenta, de un ataque realizado por quien luego se constituirá en el principal enemigo y antagonista de esa clase: el Estado. Así, la situación de un ir y venir de las violencias entre el sector estatal con su aparato militar y el bloque popular con sus masas y su vanguardia obrera podría ser rastreada hasta este punto como uno de sus momentos más álgidos. La ciclicidad de la violencia, en todo caso, como un regreso constante de la represión que instituye el orden jerárquico establecido en el momento constitutivo se remontaría al primer contacto colonial y a la conquista, que es la primera ofensa violenta que no termina de vengarse ni siquiera hoy con los procesos de descolonización. La diferencia, en el sentido de diferir, de esa venganza sería lo que constituye de algún modo la historia del país.

2.9 CONCLUSIONES PROVISIONALES

Hemos tratado de ver hasta aquí algunos aspectos que nos parecieron salientes y significativos en los modos en que Zavaleta y Mansilla dan cuenta de la Revolución Nacional. A partir de esos aspectos, tratamos de hacer un estudio sobre sus posibles significaciones en términos de la teoría mimética. Esto nos permitió encontrar algunas paradojas y contradicciones en las formas en que se concebían ideas más generales como la modernización o la toma de conciencia de una clase en

la pulpería y el aumento de salarios. El gobierno de Peñaranda envió tropas a deshacer la huelga y en una primera marcha reivindicatoria de la causa, María Barzola fue víctima de las ráfagas de balas que se dispararon indiscriminadamente en contra de las mujeres y niños de los mineros que ocupaban la primera fila de la marcha. Ella era una de las principales promotoras de la protesta y llevaba una bandera boliviana mientras arengaba al resto de la población minera para continuar con la protesta. Esta imagen icónica ha sido reconstruida al inicio de la recreación documental de Jorge Sanjinés, *El coraje del pueblo*.

miras a su acción insurreccional. En este sentido, pudimos destacar cómo en la visión peyorativa y negativa de Mansilla sobre el hecho resaltaban los elementos ligados a su biografía y a una nostalgia sobre el lugar de clase ocupado por su familia. Esta nostalgia nos permitió abrir una digresión sobre las formas en que se conciben las relaciones de deseo entre clases. Esas relaciones se dirían, según la comprensión de Mansilla y parcialmente de Zavaleta, por medio de *la envidia y del deseo de ocupar el lugar de la clase dominante o de la elite de poder*. Esto nos condujo a concebir la angustia propia de esa elite a la hora de ser cuestionada en su lugar y su poder y cómo esta angustia misma se podía deber, gracias a las ideas de la teoría mimética, a la certeza de que, sin esa diferencia jerárquica artificial, los miembros de esa clase antiguamente privilegiada también se entregarían a la envidia de quienes tenían por una clase social inferior.

La angustia, postulamos, estaría en esa figura; es decir, deterioraría la imagen de autosuficiencia e independencia con que las clases altas se quieren pensar con respecto a las clases sociales que conciben como inferiores. En última instancia, como vimos, esa angustia y miedo a la igualación es solo muestra y prueba de que, en el fondo, las clases altas o elites son conscientes de la artificialidad de sus privilegios, es decir, de la igualdad de base o de partida en la que se encuentran con los otros sectores sociales. Esta consciencia de fondo de la igualdad es lo que agudiza el horror a la indiferenciación, pero también lo que demuestra que la democratización social de la modernidad ya ha tenido efectos antes de que sus sectores puedan hacerse conscientes de ellos y apropiárselos. La igualación material del capitalismo ya ha tenido lugar en el momento en que las elites perciben que, por eso mismo, ahora son iguales, potencialmente idénticas a los otros sectores (por el efecto indiferenciador, homogeneizante e igualador del dinero como criterio de diferenciación en función del acceso al mercado –no como posesión equivalente de dinero). Encontramos este fenómeno en la forma en que René Girard da cuenta de los cambios que

introdujo la Revolución Francesa y las consecuentes formas de doble mediación entre unas clases que de ahí en adelante se imitaban y envidiaban recíprocamente porque se sabían iguales y sentían una terrible angustia porque esa identidad fuera patente (*Mentira*, 105-27).

Luego, estudiamos un ligero matiz que introducía la forma en que Zavaleta había concebido el movimiento inyectado por el MNR desde su núcleo de clase media. Encontramos la figura de un grupo que pertenece a la parte desgraciada de una misma clase y que, por ello, envidia a la parte privilegiada. Esa envidia, a su vez, servía como nexo de unión con el resto de lo que Zavaleta designa como “clases nacionales”, esto es, el campesinado indio y el proletariado minero. Sin embargo, la angustia ante la indiferenciación con estas otras clases que los “parientes pobres de la oligarquía” tenían, nunca les permitiría confundirse o fundirse con ellas, pues de ese modo perderían también esos privilegios que eran dignos de envidia y que habrían logrado usurpar a la vieja élite. En esta terquedad por no perder ningún privilegio de casta, creemos, se encuentra parte de lo que luego Zavaleta tematizará como la “paradoja señorial” y que veremos a nuestra vez más adelante en este trabajo (tema del sexto capítulo). Por ahora, baste señalar esa concepción similar con respecto a esos estratos medios que son los que se movilizan (aunque no sean propiamente ellos los que realizan la lucha y la insurrección) para apropiarse de unos privilegios que no tendrían por qué no ser los suyos y cuya propiedad exclusiva no puede legitimarse más.

Regresando a Mansilla, vimos que otra de las razones por las que sostiene que la Revolución no introdujo ningún cambio, sino que reavivó la tradición autoritaria del país y de la región, fue porque las formas de relacionamiento entre individuos en el seno de la sociedad boliviana de la época estaban todavía sujetas a vínculos fuertemente *afectivos*. Esta aseveración de Mansilla nos condujo a revisar la noción que Paul Dumouchel tiene de la disolución de los lazos tradicionales de obligación recíproca, debida al y propiciadora del debilitamiento de la unanimidad

sacrificial. En otras palabras, destacamos el hecho de que mientras que la teoría mimética nos dice que la ampliación de la *distancia moral* entre individuos es producto o es la manifestación misma de la modernidad, Mansilla parecería al mismo tiempo añorar nostálgicamente ese orden familiar tranquilo que se perdió con la Revolución, mientras reprocha a la población boliviana de no ser lo suficientemente moderna como para deshacerse de los lazos afectivos. Encontramos una coincidencia significativa en ese sentido: la sociedad boliviana, para Mansilla, aún inmersa en esos lazos afectivos no es capaz de desarrollar una institucionalidad moderna. Sin embargo, son esos mismos lazos afectivos los que daban lugar a que grupos pequeños y cerrados sobre sí mismos, como las élites a las que pertenecía su familia, gozaran de privilegios exclusivos que el resto de la población debía codiciar o envidiar.⁶³

En otras palabras, Mansilla parecería no darse cuenta de que no puede tener la torta y comérsela a la vez: o aboga por un respeto de las jerarquías anteriores a la Revolución o aboga por una modernización política eficiente y debe aceptar la abolición de esas viejas jerarquías –que son otras tantas formas de preservar los lazos tradicionales de obligación recíproca (una jerarquía, de hecho, es principalmente eso). Como ocurriría en el caso de Silvia Rivera, entre otros autores que captan e incluyen en sus consideraciones las formas comunitarias indígenas, el aparente núcleo y origen de los problemas de clientelismo, nepotismo, caiquismo, compadrazgo, etc. se daría en la

⁶³ Podríamos aseverar que muchos de los prejuicios que Mansilla parece demostrar con respecto a lo afectivo cuando no se trata de los valores pre-modernos que él quiere rescatar, tiene que ver con su falta de consideración de las auténticas formas de comunidad que existen en el mundo andino. Quizás si conociera lo que ocurre en esos mundos a nivel de la organización social a partir o con la inclusión de los lazos afectivos, no sería tan insistente en identificarlos con formas pre-modernas y quizás podría pensarlas más como formas de producción de modernidad, pero de otro modo. Esas formas de modernidad serían alternativas diferentes a las que conocemos, sin por ello tener que ser necesariamente pre-modernas. Regresamos, así, a nuestro cuestionamiento del facilismo de dividir las sociedades entre modernas y pre-modernas.

vigencia de estos lazos de obligación tradicional de reciprocidad (esa reciprocidad que tanto se festeja si es indígena). Se recae en el clásico problema de lo que Zavaleta llamará el “resabio”: los dejos pre-modernos de las culturas indígenas aparecen como *el mayor obstáculo a la modernidad cuando son practicadas por los que no son indígenas* (es como si se fuera racista con los hábitos pre-modernos solo cuando se desligan de los indígenas, es decir, de la posibilidad de hacer una discriminación positiva). Las víctimas de esta estigmatización, obviamente, no serán directamente los blancos de la elite sino quienes se encuentran entre ambos mundos, moderno y pre-moderno: el cholaje nacional, las ambivalentes clases medias, los parientes pobres de la oligarquía, la plutocracia ascendente.

Más adelante, notamos la curiosa anomalía de que Mansilla no tenga una crítica sobre el momento mismo de la insurrección. En efecto, pensamos que la crítica de ese momento podría haber sido productiva para alguien que quiere desacreditar a la Revolución Nacional porque es en ese momento donde se despliega la violencia (siempre vinculable a rasgos plebeyos e irracionales, o sea sacrificiales y supuestamente pre-modernos). Sin embargo, el hecho de que guarde silencio al respecto nos hace sospechar que existe la noción de que *no se puede asir o hablar o decir* la violencia tal como ocurrió en ese momento. Así, la expulsión de la violencia del relato puede tener que ver con su *sacralización*: sabemos que en el esquema de *La violencia y lo sagrado* de Girard, hay una equivalencia entre ambos principios y la otredad radical e inconmensurable es siempre expulsada al ámbito exterior o trascendente de lo sagrado (268-69). Encontramos que Zavaleta respondía también a un esquema similar: para él, el momento insurreccional estaba protagonizado principalmente por el *lumpen-proletariat* paceño, un grupo totalmente *indiferenciado* en términos

de pertenencia de clase.⁶⁴ Esta indiferenciación hacía que Zavaleta se decantara por utilizar comparaciones y un léxico propio de lo que la teoría mimética llama las “metáforas del deseo”: lo impredecible del animal salvaje, lo caótico del deseo infantil, lo inconsciente de la espontaneidad y la improvisación criminal. Esta retórica y esta aproximación con lo que dice la teoría mimética al respecto, nos ayudó a pergeñar el modo en que Zavaleta parece pensar a las clases sociales bolivianas (lo que profundizaremos más adelante). Además, nos permitió ver cómo la idea de la violencia se difuminaba sobre estos sectores otorgándoles al mismo tiempo una dimensión inhumana o deshumanizante y una agencia que los hacía poderosos. Encontramos que se podía notar una cierta paradoja en la noción misma de agencia en la medida en que parece *confundirse con lo sagrado* en la teoría mimética: el lugar donde se concentra la violencia, aquello cuya posesión dota de capacidades metafísicas a los agentes que se hacen con ella, el objeto del deseo más metafísico, la panacea universal al mal ontológico.

⁶⁴ En este sentido, es bueno notar que fue esa animalidad incomprensible la que terminó por realizar el momento de la insurrección. Sin embargo, ni Mansilla ni Zavaleta parecen capaces de comprender o asir esa otredad radical que representa la animalidad de la masa en tanto que actúa según su propia agencia y de forma espontánea. Se requeriría una forma de comprensión totalmente nueva y diferente de las cosas para asir estos fenómenos que escapan a la simple lógica binaria de Occidente. Sin embargo, mientras no tengamos esa lógica, nos parece que las constataciones que hace la teoría mimética sobre esas formas de otredad y su atractivo son pertinentes. El atractivo no terminará sino hasta que se posea esa forma radicalmente otra de comprensión de estas animalidades; pero pensamos que, dentro de la lógica occidental que usa la teoría mimética, Mansilla y Zavaleta, esa posibilidad todavía no se había desarrollado, aunque se esté desarrollando ahora.

3.0 **CAPÍTULO 2: LA CUESTIÓN NACIONAL Y EL NACIONALISMO**

El nacionalismo se parece al sexo, en que nadie puede evitarlo, en que los hombres aman a sus patrias por la misma razón porque miran a las mujeres. Es decir, son pasiones naturales e invencibles.

René Zavaleta Mercado

La dominación de clase ya no se puede disfrazar bajo el uniforme nacional; todos los gobiernos nacionales son uno solo contra el proletariado. [...] Y la clase obrera francesa es la vanguardia del proletariado moderno.

Marx, *La guerra civil en Francia* (énfasis del original)

3.1 **LA NACIÓN COMO PERTENENCIA**

Si la cuestión de la Revolución Nacional resulta tan importante para Zavaleta es porque, por ese acontecimiento y bajo su auspicio, Bolivia habría conseguido por primera vez en su historia conformarse como Nación. El proyecto de construir un Estado Nacional surge del impulso de esa Revolución y responde a un deseo popular por “darse una patria” (*Obra* Tomo I 585). Con ese acontecimiento, además, Bolivia ocupa repentinamente un lugar crucial en el contexto general de la Historia con mayúscula: “La sensatez sabe, sin embargo, que no hay pueblos de Dios pero es verdad por el contrario que la vida quiere que *las cosas no sucedan en todas partes a la vez* y por eso Marx ha dicho que ‘los franceses tienen la cabeza política, los ingleses tienen la cabeza económica y los alemanes tienen la cabeza teórica’. Pues bien, *como Francia entonces, Bolivia es ahora, para la América Latina al menos, la política*; no un país con mucha política sino *la política*”

misma” (217, los énfasis son nuestros). Este tipo de afirmaciones no son poco comunes en Zavaleta y demuestran que concebía la importancia de lo que ocurría en Bolivia como algo primordial, no solo para sus habitantes sino también para Latinoamérica y probablemente el resto del mundo (en especial para la izquierda mundial). A pesar de que, inmediatamente después, Zavaleta afirma que Bolivia “[e]s un país completamente atrasado”, la importancia que ha adquirido por los recientes acontecimientos de su historia (es decir, por la Revolución del 52) hace que resulte ejemplar para ajenos y extraños (y, de nuevo, sobre todo para las izquierdas).

Lo interesante es que, para el Zavaleta de *La caída del MNR* (1970), es decir, para el nacionalista de treinta y tres años, la importancia de Bolivia se explica por una noción que se quiere *teórica*. Bolivia es importante mundialmente y se la debe estudiar *más* por una cuestión teórica del marxismo que por una cuestión de adhesión o pertenencia a la nación. Este tipo de afirmaciones nos harían pensar que el interés de Zavaleta por Bolivia es más un interés teórico, basado en su interés por el marxismo y la teoría de la revolución, que por el hecho de ser boliviano. Esto resulta curioso cuando se trata de hacer un rastreo de la evolución del nacionalismo de Zavaleta, desde sus textos juveniles de adolescencia a sus textos adultos, tanto del periodo en que era un hombre ligado a la política como en la época en que era un hombre ligado a la academia. La cuestión nacional parece ser, por lo tanto, un problema que se plantea para Zavaleta desde un principio; un problema que cruza tanto la dimensión teórica como la dimensión personal (un poco como para Mansilla, como vimos, lo es la dimensión familiar, la pertenencia a una familia de determinada clase o casta).

Cabe preguntarse, en este sentido, si la insistencia de Zavaleta por teorizar la situación o historia de Bolivia no es a la vez la continuación o prolongación de una suerte de deber por la pertenencia nacional. En este sentido, la clásica periodización de su obra hecha por Antezana

(*Diversidad* 9) respondería a diferentes formas de concebir la cuestión nacional, es decir, el problema que Bolivia le planteaba a Zavaleta. El problema de la nación atravesaría transversalmente la obra de Zavaleta. La diferencia de énfasis se daría por el modo de abordaje, en lo que la periodización de Antezana es de lo más acertada. La cuestión que nos podemos plantear es la de saber por qué existía esa especie de obsesión con descifrar la verdad de la historia nacional o de la situación nacional contemporánea. El compromiso de Zavaleta por Bolivia tendría que ver con esas razones y el acercamiento biográfico resuelve estas interrogantes de un modo parcial (Rodas Morales 143-93). Nuestro punto de partida en este capítulo, por lo tanto, será el de la noción de una pertenencia nacional en Zavaleta que es aceptada, asumida y determinante en toda su carrera; en cambio, en Mansilla, esa pertenencia no solo es biográficamente parcial (pues siempre se presenta especificando que su nacimiento ocurrió en Argentina y que solo después sus padres se mudaron a Bolivia), sino que rara vez es defendida o asumida. Una primera cuestión a la que debemos acercarnos, por lo tanto, es a la de la pertenencia nacional o de la nación como pertenencia.

Podemos observar, por ahora, que la cuestión nacional o el concepto *nación* por sí mismo se presta para la teorización abstracta (como nos ocurrió con el concepto *revolución* en el capítulo anterior). Así, la teoría mimética también tiene una teoría sobre la nación en general. Para esta teoría, la nación es sobre todo una *forma de pertenencia*, es decir, de adscripción o adhesión (normalmente *involuntaria*). Esta adhesión involucra necesariamente a un grupo de personas. Esto, en esta teoría, no es posible si no se tiene una forma de ventilar las posibles violencias que se susciten por el deseo mimético, es decir, por la envidia o la rivalidad entre los individuos que componen ese grupo o nación. Esto acerca mucho a la teoría mimética del marxismo (*When* 108): si no fuera por la idea de *Reino de Dios* –como en el marxismo, si no fuera por la idea del

Comunismo (que, por cierto, por principio no podría ser nacional); si no fuera por la utopía intrínseca a ambas teorías, decimos, la anulación de la rivalidad mimética o de la lucha de clases (como principios motores del comportamiento cultural e histórico humano) no sería posible y el resultado de toda historia sería siempre una lucha interminable (o sea, un suicidio auto-destructivo). En ambas teorías o filosofías, la idea de la sociedad es la de la totalidad incompleta, es decir, la del antagonismo constitutivo y, por lo mismo, necesario. La lucha de clases como la rivalidad mimética o el deseo mimético (la envidia) son principios que escinden a la humanidad y la hacen enemiga de sí misma, es decir, la ponen en constante estado de guerra civil.⁶⁵ Las naciones en tanto que individualidades sujetas al deseo mimético rivalizan entre sí al precio de generar nuevos chivos expiatorios; de igual forma, hay rivalidades que en su seno generan chivos que también pueden ser esas otras naciones.⁶⁶ Todo se sujeta al mismo funcionamiento de generación

⁶⁵ Volvemos a remitir, como en una nota anterior, al debate sobre la estricta pertenencia de la noción de lucha de clases al marxismo. Como dijimos en esa nota, el mismo Marx destaca el hecho de que la noción de la lucha de clases es en principio una idea liberal-burguesa.

⁶⁶ Desde nuestra perspectiva, resulta interesante y hasta fascinante notar cómo la concepción que Zavaleta tiene de las naciones se acerca a una concepción del individuo y de la sociedad. En otras palabras, Zavaleta piensa las actuaciones sociales a nivel nacional o las representaciones de las naciones como actuaciones o representaciones individuales, como si fueran seres humanos individuales. Aunque es obvio que este tipo de pensamiento puede resultar ser más el producto de una forma de expresión, de una retórica, que de un auténtico pensamiento teórico, no deja de resultarnos conveniente estudiarlo. La razón es que, si se concibe que el deseo individual humano en la teoría mimética es imitativo, entonces, el deseo nacional podría serlo también si no cuestionamos la noción de un salto del ámbito social al ámbito individual. Un ejemplo de esta forma de concebir a las naciones como individuos que rivalizan en Zavaleta, lo encontramos en la forma con que describe las relaciones entre Bolivia, Chile y Perú en la época de la Guerra del Pacífico (*Obra II* 170-71).

Tanto Girard como Oughourlian (*Psychopolitics* 32) y Castro Rocha –quien desarrolla el concepto de *interdividualidad colectiva* (101-51)– abogan por una concepción de lo social en términos del deseo individual. Sin embargo, la transición de una dimensión a la otra y viceversa es cuestionada por Grivois (Dupuy & Grivois 61-64), sobre todo en lo que concierne al desarrollo de “patologías miméticas”. No resulta tan evidente u obvio pensar en una sociedad entera que tenga una cierta patología mental, como las psicosis (esquizofrénica o paranoide).

de víctimas terceras por rivalidades bi-unívocas. Las pertenencias se escalonan, pero todas están sujetas a una rivalidad entre los seres humanos, a una diferencia de clase (no solo económica aquí, sino en el sentido genérico de clase de ser humano).⁶⁷

Ahora, dentro de la filosofía de la historia de la teoría mimética, las diferentes formas de pertenencia se han ido debilitando ante la fuerza indiferenciadora de la revelación cristiana, es decir, de la demistificación de la pertenencia religiosa (o de tipo religiosa). Para Girard, vivimos la decadencia de la forma de pertenencia nacional, así como antes habíamos vivido el decaimiento de otras formas de pertenencia:

Après la Réforme, lorsque l'ardeur religieuse faiblit, les guerres religieuses se multiplient. A la fin du XVe siècle, en France, la «réaction nobiliaire », suscitée par l'affaiblissement de la noblesse, contribue au déclenchement de la Révolution. Le moment paroxystique des conflits nationaux, la Première Guerre mondiale, annonce *le déclin des nationalismes*. (“Appartenances” 33, el énfasis es nuestro)

Como vemos, según Girard, desde la Primera Guerra Mundial vivimos los últimos coletazos de la agonía del modelo de pertenencia nacional y eso es lo que, precisamente, hace que haya una insistencia cada vez mayor, aunque solo sea aparente, en la importancia de la pertenencia nacional (para Girard, ésa es la explicación de que la Segunda Guerra Mundial fuera una guerra de nacionalismos exacerbados). Éste es uno de los principios paradójicos que la teoría mimética busca explicar: a medida que las formas de pertenencia se debilitan por el efecto de la indiferenciación generalizada, mayor es *la ilusión* de que esas formas de pertenencia son las que siguen rigiendo el mundo de los seres humanos y, por lo tanto, sus relaciones con los demás o entre sí. *La medida en*

⁶⁷ A propósito de esta noción de “clases humanas” o “clases de seres humanos” o “tipos humanos”, remitimos al artículo de Sylvia Wynter consignado en la bibliografía; a propósito de los “human kinds”, remitimos a los desarrollos más de divulgación de David Berreby en *Us and them*.

que se agudizan las diferenciaciones nos da también la medida en que las mismas se están debilitando en la realidad. Esto es precisamente lo que Girard venía de explicar unas líneas antes del fragmento que acabamos de citar: “La violence se nourrit non de la force mais de *la faiblesse des appartenances*. C'est parce qu'elles sont en pleine déconfiture que les appartenances se donnent à elles-mêmes la comédie d'une force qui n'existe plus” (32-33, el énfasis es nuestro).⁶⁸ Como muestra nuestro epígrafe, el mismo Marx pensaba que el nacionalismo se agostaría como ideología que encubre el antagonismo de clase.

⁶⁸ Robert Kurz hace una genealogía similar sobre el surgimiento de la política en tanto que esfera independiente en la época moderna. A su parecer, la forma de “universalidad abstracta” de las sociedades pre-modernas era la religión. La función de ésta era precisamente la de inscribir a la *totalidad* dentro de un sistema *sin exterioridad*. La religión era la que otorgaba un sentido a toda actividad y, por eso mismo, estaba en el *origen y sostén* de toda actividad: “el momento religioso de las sociedades premodernas abarcaba la reproducción de *la propia vida*. Aunque suene como pura paradoja a una conciencia moderna, es preciso decir que la religión encerraba en sí la ‘economía’ y la ‘política’ y no podía, por tanto, ser ‘religión’ en el sentido moderno (diferenciado)” (Kurz “El fin” 2, el énfasis es nuestro). En cambio, en las sociedades modernas, la universalidad abstracta está constituida por la mercancía, por la *forma mercancía*. Solo a partir del despliegue de ésta como trasfondo y horizonte de todas las actividades humanas, pueden surgir subdivisiones binarias contrapuestas que reflejan lo que Kurz llama “esquizofrenia estructural”. De este modo surgen las esferas particulares y diferenciadas de la economía y la política. La política se presenta primero como un intento por alejarse de las formas tradicionales de organización social ligadas a la antigua forma de universalidad abstracta (la religión). El énfasis entre una tendencia que busca preservar aún rasgos pre-modernos y otra que los desea eliminar por completo subdivide *posteriormente* el campo político en derecha e izquierda. Resulta interesante esta idea para nosotros porque coincide con la intuición de Girard de que *la secularización induce a una reforma en cuanto a las formas de pertenencia*. Éstas, para Kurz, estarían sujetas al horizonte de la universalidad abstracta de la mercancía, cuyo desglose diferenciado incluye el fenómeno nacional. La Nación, por lo tanto, estaría dentro de las nuevas formas de pertenencia diferenciada a las que da paso el ocaso de la religión (aunque se deba leer ese paso siempre dentro del horizonte de la forma universal abstracta de la mercancía). Si seguimos el hilo de estas distinciones, deberíamos concluir, por lo tanto, que toda política de la identidad pertenece todavía al horizonte de la universalidad abstracta de la mercancía pues no se presenta como pertenencia pre-moderna, sino como elección en el libre mercado de una identidad en tanto que mercancía cultural.

Esta situación paradójica es la que también está en juego en las reivindicaciones no solo nacionalistas sino también identitarias y victimarias: la pertenencia a grupos específicos tiene que ver también con una creciente debilitación de las diferencias y de un incremento, en ese sentido, de la violencia misma. Lo que nos importa, sin embargo, es que la forma nacional sea una de las tantas formas de pertenencia y que, en cuanto tal, como forma de unificación de un grupo, obedezca a las mismas reglas de una unificación comunitaria. La unificación, en este sentido, es también un problema político y social. Pero, como quiere el pesimismo de Girard o su visión negativa de la humanidad –y en este sentido está cerca del marxismo, otra vez, si la unidad de lo humano en el seno de sus distintas formas de agrupación o pertenencia es un problema, es porque *no es algo garantizado*.

En otras palabras, si la humanidad tuviera una buena disponibilidad hacia el otro, hacia su prójimo, no habría necesidad de pensar el problema de la cohesión social, es decir, la política como actividad sería inútil. La *ilusión* de una sociedad sin antagonismos es la ilusión que conduce a la certeza de que, si hay problemas, debe ser porque alguien, algún grupo en particular, los está ocasionando. Esta certeza consciente del antagonismo conduciría precisamente a que se termine persiguiendo a quienes están en el bando o clase rival o a quienes se tiene como *responsables* de los problemas sociales. La lucha, en última instancia, como en la dialéctica del amo y el esclavo en Hegel, es y debe ser a muerte (Girard *Achever* 72-74). El antagonismo se convierte inmediatamente en *persecución*, del mismo modo en que antes era *represión*, *opresión* y *explotación*. Solo la promesa de la disolución final de las clases a través de la dictadura proletaria presenta el postulado de una sociedad sin antagonismos, pero el postulado mismo impone la necesidad de un sacrificio; no de modo distinto al *sacrificio humano* que de todas formas ocurre en la cotidianidad de las violencias intestinas, hambrunas y guerras que afectan a todo el mundo

que se dice parte del proceso de globalización mercantil (Dumouchel *Ambivalence* 280-81; Kitzmüller “Economy” 18-19).

Girard también cuestiona la fuerza de esos antagonismos como reflejos de pertenencias que se creen *puras o esenciales*. Para ello, pone en evidencia el malentendido que cometen al respecto las ideologías de izquierda y de derecha.

Les idéologies de droite et de gauche commettent *la même erreur*. Elles pensent les appartenances de façon *univoque et unilatérale*. Les traditionalismes comparaient l'homme, naguère, à une plante *enracinée* dans le sol. Le bien suprême, pour eux, ce qu'ils voulaient protéger à tout prix, c'était « *l'enracinement* ». L'idéologie révolutionnaire, en revanche, voit dans les appartenances une chose *entièrement mauvaise* dont il faut se débarrasser à tout prix, une expression des seuls *préjugés* de classe et de la « *superstition* ». (“Appartenances” 33, los énfasis son nuestros).

¿En qué consiste exactamente el malentendido que cometen izquierdas como derechas? Girard nos dice que ambas no son capaces de pensar el hecho de que las pertenencias no son unilaterales, es decir, que no son ni el bien supremo (como quiere el tradicionalismo) ni un mero prejuicio de clase y de la “superstición” (como quiere la “ideología revolucionaria”). Notemos que, en un caso, en el del tradicionalismo, se trata de un valor *ontológico* y al mismo tiempo *moral*; en el otro, en cambio, se trata de un *error*, de una *falla epistemológica*. Si Girard pone entre comillas la palabra ‘superstición’ es porque sabe la carga connotativa que tiene el término: es el significante que se usa para designar lo que los positivistas, y con ellos la ciencia en general, ven en las religiones. Esto es, lo que ven en comportamientos que el “estadio positivo” dominado por la ciencia piensa como ya habiendo sido superados. Lo que la sugerencia de Girard quiere destacar es que ni la fijación tradicionalista en las pertenencias ni la anulación de éstas por el pensamiento revolucionario comprende que las pertenencias *fluctúan incesantemente* y que no se puede hablar

de una ausencia absoluta de pertenencia ni de una fidelidad fija⁶⁹ de forma absoluta a una sola pertenencia.

Ahora, si tenemos un proceso de indiferenciación creciente según la visión de la historia que tiene la teoría mimética y una noción de que, a mayor indiferenciación, mayor será el aferramiento de los individuos a cualquier forma de pertenencia; deberíamos postular una multiplicación de las formas de pertenencia y, con ella, una *fluctuación* cada vez mayor de los individuos con respecto a esas pertenencias. Si existe una pertenencia que otorgue a los individuos un arraigo más fuerte que las otras, en el proceso de indiferenciación generalizado, esa forma de pertenencia debería ser considerada como un *último anclaje* antes de que se desencadene la indiferenciación total.⁷⁰ Sin embargo, antes de especular sobre las formas en que esta indiferenciación se manifiesta en nuestros tiempos, quisiéramos ir a la obra de nuestros autores teniendo en mente la idea de nación en tanto que *forma de pertenencia*. ¿Hasta qué punto comprobamos en las ideas de Zavaleta o de Mansilla la existencia de este proceso de indiferenciación o de acrecentamiento de las pertenencias (es decir, de diferenciación)? ¿Cómo es

⁶⁹ John Beverley demuestra lo ambigua y ambivalente que resulta la noción de nación en el estadio de globalización en el que estamos porque, tanto el subalterno, como el capitalismo más avanzado parecerían exigir lo mismo: la puesta en crisis del principio del Estado nacional, su inconmensurabilidad con la sociedad civil. Al final, sin embargo, queda la posibilidad de un nacionalismo legítimo para la conformación nunca clausurada del subalterno, en la medida en que se trate de una idea de nación alejada de los ideales burgueses (*Subalternidad* 204). Sea cual fuere la salida final de este problema, parece claro que la forma de la nación es *una forma de pertenencia que está en crisis* a pesar de ser la forma de pertenencia por excelencia después de la forma religiosa.

⁷⁰ Ésta sería la lectura que haríamos de los esfuerzos que hace *la teoría del subalterno*: si se evita caer en una identidad rígida, aunque solo fuera por la sutura momentánea y precaria que genera un significativo Amo, es porque ya ninguna forma de identidad sino la identidad sin identidad (el subalterno) escapa a la disolución de las diferencias. El estado de indiferenciación o de crisis de las identidades disponibles ha llegado al punto en que su oscilación las hace más frágiles de lo que parecen. De ahí que la mejor forma de escapar a ese debilitamiento sea apostando por identidades fluctuantes, en negociación o directa y llanamente *imposibles*.

que estos autores justifican o racionalizan la pertenencia que se manifiesta de forma tan vehemente y emotiva entre los individuos? ¿Qué tipos de pertenencias conciben a lo largo de sus obras?

3.2 LA FUERZA DE LA NACIÓN COMO CERTEZA

Comencemos estudiando la importancia que Zavaleta le otorga a la pertenencia nacional. Nos parece que es un punto digno de investigar porque en sus textos encontramos esa figura relativamente conocida de quien defiende a toda costa la nacionalidad, pero sin dar razones exactas para defenderla (más allá de las que vimos al comienzo de este capítulo y que justifican el apego a la nación por razones teóricas). Uno estaría tentado de pensar que la razón de fondo es que hay una noción de *deuda* con la sociedad porque ella es la que nos ha dado la oportunidad de ser alguien en tanto que individuos. En otras palabras, la razón por la que la nación ejerce una fuerza tan grande a la hora de determinar las pertenencias es porque todavía ejerce la función de la que Dumouchel nos había hablado, la de imponer lazos tradicionales de obligación de reciprocidad. La sociedad, el Estado nacional, me ha dado algunas cosas; yo debo retribuirle en reciprocidad con otras tantas (en el caso de Zavaleta, con conocimiento local). Sin embargo, antes de adelantarnos, veamos qué es lo que parece pensar Zavaleta sobre esto.

Nos parece que la división por etapas que ha hecho Luis H. Antezana de la obra de Zavaleta (a la que ya nos referimos), y que es seguida por Gil, Souza y Tapia, tiene una correspondencia con la forma en que concibe la nación en la medida en que hay *una insistencia* que no cambia a pesar de esa evolución. Es decir, el tema de la nación sigue estando en el centro del pensamiento de Zavaleta a lo largo de toda su escritura. De ahí que resulte interesante ver cómo se relaciona su concepción de juventud con otros momentos del desarrollo de su obra. Por ejemplo, Tapia afirma

que la primera etapa del pensamiento zavaletiano es “un existencialismo cultural telúrico” (*La producción* 40) que luego se desarrolla en nacionalismo revolucionario. Los dos textos que Tapia utiliza son “Los ciclos históricos y la aptitud creadora del individuo” (1954) y “El porvenir de América y su papel en la elaboración de una nueva humanidad” (1955) (*Obra* Tomo III V I 33-39). En estos textos, tal como los analiza Tapia, existe una inclinación por valorar lo propio en tanto que está determinado por el territorio, lo que Zavaleta designa tanto con ‘humus’ como con ‘paisaje’. Es la conjunción de esa determinación territorial o geográfica con lo que teoriza como la ‘espontaneidad’ o ‘libertad’ individual lo que constituye a la cultura. En otras palabras, es *la conjunción de lo propio y lo espontáneo*, en la medida en que se mezcla con la influencia traída por los obstáculos externos (una suerte de *nature* y *nurture*), lo que genera el carácter americano y nacional.

Tapia nos explica muy bien este proceso y lo asocia de forma inmediata con la ideología del mestizaje que tenía Carlos Medinaceli (1902-1949). Asimismo, indica que Zavaleta todavía no había desarrollado una ideología nacionalista revolucionaria y que eso solo ocurriría con su lectura de Carlos Montenegro (1903-1953). Mauricio Gil realiza constataciones similares en su tesis de licenciatura de 1994, *Zavaleta Mercado, ensayo de una biografía intelectual*. Según demuestra el autor, con un análisis detallado, esos primeros escritos suponen un giro auto-reflexivo en el sociólogo orureño, pero no marcan todavía los lineamientos de sus compromisos políticos posteriores (sobre todo en lo que respecta al nacionalismo revolucionario y al marxismo). Así, nos explica que

sus primeros escritos, juveniles pero atormentados, exponen un ensayo de autoconciencia individual, cuyo rasgo central es la desdicha de la conciencia ante el descubrimiento de su escisión interior y ante el desconcierto absoluto frente a un mundo abrumador. Una versión fetichizada de la historia, una concepción elitista de la cultura, y una visión negativa de las masas, complementan esta primera *Weltanschauung* –en alguna medida vinculable a la

interiorización de los acontecimientos de masa de 1952 por parte de las capas medias bolivianas. (3, la cursiva es del original)

Coincidimos en que hay una concepción elitista de la cultura, pero no vemos que exista necesariamente una visión negativa de las masas, es decir, la postura nos parece más bien *ambivalente* con respecto a este tema más que directamente negativa. Esto se puede comprobar en las descripciones que hace Zavaleta del grupo humano llamado a redimir a la humanidad actual; el grupo humano que toma a su cargo la eliminación de las injusticias.

Lo que no nos parece necesario –y tanto Gil como Tapia son ambiguos a este respecto– es desvincular estas ideas con el futuro desarrollo del nacionalismo y del marxismo de Zavaleta. Nos parece más bien que ya en el Zavaleta adolescente se notan unas convicciones con respecto a las ideas que luego desarrollará de la nación y de las clases sociales. Podríamos arriesgarnos a afirmar que las ideas expresadas en este momento *prefiguran* la configuración estructural que tendrán los actores de clase y nacionales en el resto de la obra de Zavaleta (se podría incluso afirmar que esos roles no varían de forma mayor).⁷¹ Hay una serie de ideas o convicciones que, por más que el pensamiento del sociólogo evolucione y cambie, no se van a ver alteradas de forma radical. El desafío de pensar las continuidades en la obra de filósofos o pensadores en general radica precisamente en reflexionar sobre los núcleos de problemáticas que no van a cambiar y que pueden

⁷¹ Ésta es una de las principales tesis del libro de Hugo Rodas Morales al que ya nos referimos varias veces. Como esa obra apareció cuando ya teníamos redactada la mayoría de esta tesis, no pudimos incorporarla sino por medio de los pies de página. En ese sentido, cabe destacar el trabajo de investigación biográfica minuciosa que hace el investigador cochabambino para demostrar que los elementos reaccionarios del joven Zavaleta se perpetuarán hasta sus últimos días en una suerte de inconsciente o forma no admitida que aparece en su escritura barroca y en algunos textos personales (como cartas a su madre y entrevistas con personajes que tuvieron acceso a un mítico diario personal). Nos hubiera gustado incluir a la obra en la discusión que sigue pues nos sirve como una justificación de lo que diremos a continuación.

ser caracterizados como los más íntimamente suyos. Son esos puntos mismos donde la ideología se instala al modo de una ruptura en la cronología de la obra.

En este caso, la orientación del pensamiento de Zavaleta en dirección al nacionalismo y luego al marxismo tiene sus bases en algunas ideas de su juventud; ideas que, podemos especular, le fueron transmitidas directamente por la educación que recibió: es decir, por la potencial influencia de miembros de la familia o del ambiente escolar. No queremos decir con esto que no haya existido cambio alguno, sino simplemente que se puede descifrar la continuidad de un pensamiento en formación. Evidentemente, existen posiciones que cambian radicalmente, pero estos mismos cambios develan los derroteros que el pensamiento debe tomar en determinadas bifurcaciones. Así, por ejemplo, es interesante notar que las referencias en estos textos se inclinan por cierta raigambre demócrata cristiana, con referencias a autores y personajes políticos como Jacques Maritain (al que luego repudiará en su etapa marxista), Radomiro Tomic y Arnold Toynbee. Este aspecto ha sido también notado por Gil: “En lo político, podría conjeturarse que es un humanismo muy afín al socialismo *cristiano*” (Zavaleta 9, el énfasis es nuestro).

Zavaleta parecería haber estado meditando en lo que muchos jóvenes y adolescentes latinoamericanos piensan al llegar a cierta mayoría de edad: la cuestión de la identidad continental, de su carácter, de su unicidad, de su misión histórica y de su condición específica. Como él mismo nota, esta preocupación surge directamente de cierto espíritu de *comparación y competencia* con respecto a Europa:

Cuando Giovanni Papini negó los valores de nuestro continente, no había que *responderle* con el amor propio herido, ni tratar de mostrar valores que, por grandes y notables que sean, *no alcanzan* a los obtenidos por Europa, sino de hacerle ver su *ceguera* ante nuestro porvenir, porque es indudable que América *no ha tenido* su Siglo de Oro *ni ha dado todavía* lo que ha de dar. [...] tenía razón: América es pequeña en su obra, pero no *en relación a Europa*, como quería él, porque *es inútil comparar* dos cosas distintas, sino en relación a *lo que será en el futuro*. (Obra Tomo III V I 38, los énfasis son nuestros)

Es interesante destacar en este pasaje cómo Zavaleta nota lúcidamente que la preocupación por el propio continente surge de la *ofensa* generada por el pensamiento europeo (en este caso Papini), por la creencia de que el pensamiento europeo *desprecia* lo que es propio de Latinoamérica. A este desprecio, propone Zavaleta, no hay que responderle con más rivalidad, tratando de competir con Europa o de ponernos a su altura, sino que hay que responder con *indiferencia*: no nos importa compararnos con ellos sino con *nosotros mismos*, mejorar y pensarnos por *nosotros mismos* en un proyecto abierto hacia el futuro. Notemos que el proyecto aquí involucra un futuro común, grupal y no un futuro individualista o solitario. El futuro grandioso del continente se manifestaría, por lo tanto, de modo grupal, nacional, comunitario y no de forma individual. Esto es un contrapeso a la noción de un desprecio de las masas que supuestamente Zavaleta tenía en esa época de su vida. Creemos que los textos de esta época demuestran una ambivalencia importante, una hesitación y duda que son propias de la juventud y de ciertos primeros tanteos en la formación de un intelectual.

Es digno de notar el hecho de que se reconozca plenamente que el impulso de apasionamiento por lo propio *surja* de una ofensa o comparación con respecto al otro (pues en cierta medida la ofensa siempre es producto de una comparación) y que inmediatamente después *se niegue* este origen y se le suplante la necesidad de remitirse solo a *uno mismo*. Este uno mismo, como dijimos, es grupal, no solitario, en el caso de lo que parecería proponer Zavaleta. De todas formas, se podría hacer una lista de autores que, a la hora de emprender su búsqueda del carácter o de la originalidad latinoamericana se fijan en las imágenes o representaciones que tienen los europeos o norteamericanos del continente.⁷² Sin duda, este esquema es sintomático y nos puede

⁷² Se podría construir una genealogía de este ímpetu en el pensamiento latinoamericano desde las épocas de las independencias. De hecho, encontramos en una definición de libro de texto la mención de dichas problemáticas como lo más característico del ensayo literario latinoamericano. Tras hacer una enumeración de todos los autores que habrían contribuido al

decir mucho a propósito del género mismo del ensayo latinoamericano; lo crucial para nosotros es que devela una estructura varias veces descrita por la teoría mimética. Inmediatamente después de notar la falta que le señala el otro, Zavaleta postula una superioridad propia que tendrá lugar en el futuro. Pronto esta superioridad propia deberá ser el objeto de la envidia, es decir, del deseo del otro que en un principio nos había señalado la falta.

Lo que se desarrollará en el futuro, según la previsión del joven Zavaleta, es la fuerza del *carácter* mismo del hombre americano: esa fuerza funcionaría como una fuente de *vitalidad* que la decadente Europa ya no posee.⁷³

género (que va desde Bello, Sarmiento y Montalvo hasta Korn y García Calderón, pasando por Vasconcelos, Mariátegui y Ortiz), los autores afirman: “Le champ de recherche et de réflexion de ces auteurs porte d’abord sur ‘les questions *vitales* latino-américaines’ –le devenir du continent, l’autonomie culturelle, les rapports avec l’Espagne et/ou les États-Unis, ‘l’hétérogénéité’ ethnique, la langue– abordées dans une perspective historique, socio-politique ou ethnologique” (Cymerman & Fell 495-96, el énfasis es nuestro).

En el caso específico de Bolivia, se puede encontrar esta idea en Fausto Reinaga. Tenemos esa noción de una ofensa cometida por el desprecio de Europa como punto de partida de un rescate cultural que trata de replicar a través de una valoración de lo propio. Se puede afirmar que todo el “Preámbulo” de su *Tesis india* no es sino el recuento detallado, minucioso y erudito de las ofensas que pensadores europeos han propinado al indio americano (17-41). Reinaga no es el único que recurre al razonamiento; pero es muy claro para mostrar cómo la ofensa europea, o de quien se tiene *por superior*, propicia una reacción de *repliegue* sobre lo propio que suscita la necesidad de responder con una sobrevaloración de lo propio al ofensor. Zavaleta, curiosamente, rehúye esa salida en un primer momento, pero en lugar de anular la respuesta, la *difiere* y la dispone en el futuro.

⁷³ Esta estructura argumentativa que quiere que América presente un futuro potencial a lo que en Europa ya está viejo o inutilizado se puede encontrar en una de las primeras versiones poéticas de América: la que existe en la “Alocución a la poesía” y en “Agricultura de la zona tórrida” de Andrés Bello. En ambos poemas vemos una descripción de las maravillas y ventajas que tiene el continente hispanoamericano con respecto al europeo. No en vano, en el primer poema, se invita a la Poesía a morar en América y ya no en Europa, pues solo la primera sigue poseyendo los rasgos rústicos que le convienen a la diosa. De modo similar, en *Raza cósmica* de Vasconcelos encontramos toda una teoría sobre la centralidad cultural y espiritual que volverá a adquirir la zona tropical tras una previa decadencia, pues fue en ella donde se habría desarrollado la gran cultura de la Atlántida. Una vez más, el gesto es sumamente similar: Europa *debería envidiar* a Hispanoamérica porque ésta posee la *vitalidad* que aquella perdió.

Es la enfermedad de la moribunda civilización a la que hemos *intentado pertenecer*; el *burgués* occidental desenvuelve su existencia en una cotidiana indeterminación, vive un cansancio resultante de su *falta de fuerza generadora*, de su impotencia para crear el mundo nuevo que necesariamente tiene que surgir. Es el enceguecido y deslumbrado hasta quedar agotado por su propia cultura. (los énfasis son nuestros)

Destaquemos que ya aparecen los primeros elementos de una crítica de los actores sociales cuando Zavaleta señala al “burgués occidental” como el sujeto de la decadencia a la que está condenada no solo Europa, sino lo europeizado en general. Notemos, también, que se menciona el intento de pertenecer a esa cultura, es decir, exactamente, *el deseo de ser como ella, de ser parte de ella*. Es algo que se ha intentado y en lo que se ha creído, es un deseo que se ha tenido, pero que, supuestamente, ya no existe. A estas alturas, ya no se querría ser del mismo modo que el antiguo modelo que era Europa.

Con este pequeño rastro textual podemos pergeñar la situación en términos miméticos: el modelo del deseo imitado rechaza al sujeto que lo imita porque ve en él un potencial rival, un doble que podría quitarle sus privilegios al hacerse indiferenciable con él. El rechazo del modelo (en este caso Papini como representante de Europa) es percibido como una ofensa y es esa ofensa la que exige una reivindicación que ya no puede confundirse con el deseo del modelo ni con su ser; debe, por lo tanto, ser *radicalmente diferente, único*. Si el modelo europeo rechaza el esfuerzo latinoamericano de parecersele e incluso de pertenecerle, el continente latinoamericano parece desviar su deseo en otra dirección y buscar una orientación que le sea propia, auténtica. Se establece así una relación de rivalidad que el sujeto experimenta como la necesidad y obligación de probarle al modelo, no solo que es mejor, sino que es diferente precisamente en aquello que es mejor. No solo es otra cosa, sino que es otra cosa mejor (con más vitalidad, en este caso). Retengamos también, cómo en estos textos juveniles, el autor no teme hacer una identificación

inmediata entre su causa y la causa de la totalidad social, es decir, de la nación e incluso del continente.

Ahora bien, Zavaleta niega que se trate de eliminar a Europa o de deshacerse de su herencia, no condena a lo europeo a la desaparición, sino que simplemente dice que ya no tendrá el protagonismo central: “sería errado decir que ‘Europa ha muerto y el futuro nos pertenece’ porque Europa fue demasiado grande para poder morir: debe vivir en nosotros con todo lo grande, con todo lo bello y verdaderamente humano que tuvo” (39). El grupo social destinado a cumplir esta grandiosa misión de rescatar toda la cultura es designado por Zavaleta como “los oprimidos” y también como “alma virgen y *proletaria* de la América” (el énfasis es nuestro). Esto nos permite ver que el sujeto de esa misión histórica –y en el que el joven Zavaleta piensa en ese momento– tiene ya un contenido de clase. El texto postula a este grupo humano como el portador de unas virtudes morales que son capaces de redimir a la humanidad; de esta “*grandeza moral y solidaridad* con todos los que lloran” (el énfasis es nuestro), Zavaleta rescata los rasgos de *justicia, tristeza y angustia*.

Una última prueba nos permite confirmar la sospecha de que el pensamiento del Zavaleta adulto, incluido el de los años 70s y 80s, corresponde con esta idea que combina un cierto elitismo individualista heroico y trágico con una disolución o fusión en la masa. En su “Apología y recordación de Sergio Almaraz” de 1970, Zavaleta concluye estableciendo la relación que existía entre su amigo fallecido y la idea de nación boliviana. De este modo, afirma lo siguiente:

En las horas en que todo parece perdido, como en una premonición casi animal de la catástrofe, como obedeciendo las reglas de una necesidad biológica, una nación, cuando de algún modo sabe que corre el riesgo de ser destruida, hace *un esfuerzo vital y logra en su raza frutos superiores cuyo tenso destino es darle conciencia, esclarecerla y defenderla*; y

después seguir, con la suerte de las centellas. [...] Almaraz había sido también *un esfuerzo de nuestra sangre* para seguir viviendo. (*Obra* Tomo I 648, los énfasis son nuestros)⁷⁴

Parecería, en efecto, que encontramos aquí, una vez más, las figuras que habíamos reconocido en sus textos de juventud. Un individuo privilegiado, superior, es enviado como un destino a defender y darle conciencia al grupo social al que pertenece, es decir, a su nación. Esto significa que desde su posición privilegiada es capaz de arrastrar al resto a una elevación por medio de una toma de conciencia y una defensa del grupo. No está lejos de ser aquel individuo heroico y trágico que se sacrifica en nombre del grupo al que pertenece en vistas de elevarlo a una instancia superior. Así, la concepción individualista y trágica no ha desaparecido del todo incluso cuando estamos tratando con el Zavaleta que supuestamente es marxista ortodoxo o crítico.

⁷⁴ Una referencia sumamente similar al territorio (así como en la juventud se hacía referencia al *humus*) y a la sangre (como en la cita que venimos de leer) es hecho en el texto de mayor madurez de Zavaleta: el póstumo *Lo nacional-popular en Bolivia* (1986). Un texto como el que citaremos a continuación demostraría la medida en que Zavaleta era incapaz de eludir el problema de la pertenencia nacional. Es más, ese problema está sumamente vinculado para él con el de la pertenencia religiosa. La cuestión le queda grande para el tratado que todavía tenía en preparación, el breve –aunque denso y profundo, altamente filosófico y antropológico– tratamiento que le dedica al tema es insuficiente para determinar las razones de fondo de la pertenencia nacional. Sin embargo, no cabe duda de que a lo largo de toda su vida esa pertenencia, sobre todo la andina, aymara y quechua, fue un *fatum* absoluto para él. El texto sobre los rasgos esenciales de lo nacional es el siguiente: “El territorio es lo profundo de un pueblo; en realidad, sólo la sangre misma es tan importante como el territorio. [...]. En este caso, es el espacio el que crea al pueblo, en cuanto masa en la que debe ocurrir la nación. El territorio, entonces, entendido en su cualidad o sustancialidad, tiene aquí un valor absoluto” (*Obra* Tomo II 173).

3.3 HIPERMIMETISMO Y LAS DOS CARAS DE LO ROMÁNTICO

Se podrían descartar estos elementos como los propios de cierto romanticismo juvenil o de inicios de juventud. Sin embargo, de hacerlo, perderíamos la potencial interpretación de lo que mueve a un joven en general a adoptar posturas socialistas (es decir, de preocupación por las víctimas y por su igualdad con quienes son sus verdugos y quienes son indiferentes a ellas). Se trata de una empatía exacerbada que tiene que ver con una sensibilidad mayor a los demás y cuyo análisis no debería ser descartado por ser psicologizante. En efecto, son estos gestos de volcamiento hacia el otro, usualmente el otro que sufre, los que mueven a un joven hacia un interés por las condiciones socio-económicas y luego políticas de esos grupos. En el caso específico de Zavaleta, estas tendencias nos parecen estar relacionadas con sus inclinaciones literarias y con una vocación que parece haber tenido al final de su adolescencia y en el inicio de su juventud. En efecto, se puede comprobar una sensibilidad agudizada al llanto, a la tristeza, al dolor y al abandono en los pocos poemas de juventud suyos de los que tenemos conocimiento. Tanto “Piedras para una cruz de leña” (1956) (*Obra* Tomo III V II 133-35) como “Encuentro” (1956) (137-38) nos remiten a un yo poético que se retira a un medio cavernoso y natural marcado por un dolor, una tristeza y angustia que recuerdan los valores que Zavaleta había destacado en sus dos ensayos mencionados más arriba. En el primero, leemos, por ejemplo: “Se quedaron llorando en una sombra triste / abismo y soledad / con ese llanto hermano que tus ojos amaron / en el fervor salvaje con que mi sangre clama / cuando todo pareces haberlo dicho ya” (133) y más adelante: “He sido siempre solo, /el viento y las ulalas alimentan la pena” (134). De forma similar, “Encuentro” comienza con los versos: “Descubro en cada otoño / manos entristecidas recogiendo mi vida / del silencio y la pena, de la tarde y el bosque / por un antiguo amor pacificado” (137). Notamos pues, la tendencia hacia una expresión patética de la tristeza y la soledad, a veces vinculados a una relación amorosa, pero

no siempre, más como un rasgo de la identidad misma. Cabe rescatar el hecho de que estos poemas son posteriores a los ensayos por un año, así que podemos pensar en la existencia de una *relación temática* en estas dos formas de expresión. El tono y el léxico de estos poemas recuerdan fácilmente a los de César Vallejo y parecerían buscar expresar el dolor extremo con respecto a una realidad social intolerable⁷⁵.

⁷⁵ El mismo Gil observa cómo el inicio del giro nacionalista de Zavaleta está marcado por la influencia de la poesía de Vallejo. A partir de éste, el sociólogo orureño sacaría la noción de un “conocimiento poético” que tiene que ver con esa naturaleza trágica, desgarrada del ser humano en su conexión directa con la historia y la contingencia cotidiana (*Zavaleta* 23-30). Podríamos realizar una digresión en este punto en lo que concierne al atractivo de Vallejo como poeta y a la vida del poeta como una suerte de forma sujeta al *hipermimetismo*, típica de la sensibilidad artística y poética. En efecto, sabemos que el autor terminó muriendo en París por una pésima alimentación, así como sabemos de su inclinación poética por dar a conocer el dolor de los que sufren, un dolor que nada podría redimir. Ambos datos confluyen en la explicación psicológica que nos da el análisis mimético. La obsesión de Vallejo por el obstáculo es lo que lo conduce a esos sitios a los que la sensibilidad común no llega; es decir, a esos sitios incomprensibles, que representan cierta otredad inhabitable pero que son atractivos para el *humanismo hipersensible o hipermimético del poeta*. Sospechamos que hay una forma de atracción similar en el caso de Jaime Saénz por el aparapita, es decir, una tendencia a ir en busca del deseo que parece estar más alejado de uno mismo.

Esta orientación, en este caso poética, había sido detectada por Girard pero en relación al novelista: “El novelista es fundamentalmente el ser del deseo más intenso. Su deseo lo arrastra hacia las regiones más abstractas y los objetos más nulos. Así pues, su deseo lo arrastra casi automáticamente a la cima del edificio social. Ahí es donde [...] la enfermedad ontológica siempre es más aguda. Los síntomas que observa el novelista se propagarán poco a poco hacia las capas inferiores de esta sociedad” (*Mentira* 205). Esto es lo que, según Girard, otorgaría el carácter profético a los grandes novelistas: ven directamente en el interior del deseo que pronto se propagará por el resto de la sociedad y descubren su vacío. Lo importante es que se puede concebir fácilmente que el deseo más intenso *no* sea identificado necesariamente con el deseo de las clases altas, sino que sea pensado como una especie de *indiferencia total* ante ese deseo: si hay algo que resiste al deseo más intenso, debe necesariamente ser una forma de deseo todavía mejor, *más intenso aún*. Así, ocurre que los mecanismos del deseo conducen a la entronización de las formas más *contrarias* a ese deseo intenso, las formas de un deseo totalmente *indiferente y desapegado* al de las mayorías: “La lucidez de nuestra época sabe reconocer la presencia de lo sagrado en los deseos que parecen más naturales. La reflexión contemporánea descubre ‘mitos’ y ‘mitología’ en cada uno de nuestros deseos. [...] Ni un solo deseo escapa al demistificador pacientemente ocupado en construir sobre estos cadáveres de mitos el mayor mito de todos, el de su propio desapego. Sólo él, según parece, no desea nunca” (243-44).

Esta disposición especialmente sensible a la situación de otras personas puede estar vinculada con lo que René Girard designa como “hipermimetismo”, esto es, la disposición en algunos individuos a encarnar los aspectos *más intensos* del mimetismo del deseo. Es por esa sensibilidad que estos individuos se ven presos de condiciones psicológicas que pueden derivar en patologías.⁷⁶ El hipermimetismo conduce, según Girard, a que un individuo *imite*, con mayor intensidad que otros, el deseo del *polo social* con el que se identifica. Así, algunos de los grandes novelistas que el antropólogo de la religión francés estudia en *Mentira romántica y verdad novelesca* buscan indagar en los sitios donde el deseo parece ser *más intenso*, en las altas esferas de la sociedad de la *belle époque* en el caso de Proust, por ejemplo, o en la clase burocrática o el campesinado empobrecido en Dostoievski. Según Girard, lo que la sensibilidad de estos novelistas buscaría sería justamente ese deseo que parece radicalmente ajeno e intenso y que no puede sino resultar atractivo para una individualidad de sensibilidad exacerbada, una individualidad hipermimética.

El hipermimetismo se caracterizaría, pues, por tender a la imitación de los grupos sociales que ocupan los *polos extremos* del deseo en las sociedades modernas: por un lado, los individuos

Elizabeth Monasterios ha rastreado los rasgos que permiten construir una continuidad entre escritores como Vallejo, José María Arguedas y Jaime Saénz (“Poéticas”) así como Luis H. Antezana ha desarrollado la posible afinidad entre la idea de abigarramiento en Zavaleta y el saco del aparapita como reunión de retazos en Saénz (“Zavaleta leyendo”).

⁷⁶ Es cierto que no resulta legítimo abordar el estudio de la poesía de Zavaleta con los instrumentos de la psicología en lugar de usar los instrumentos de la interpretación poética. Sin embargo, toda la imagería de la pobreza, el dolor, la precariedad y el hambre nos parece coincidir con un dato biográfico importante que es mencionado por Rodas Morales (454). A los pocos años de haber escrito estos poemas y ensayos, en 1957, Zavaleta experimentaría “el año de más duras penurias familiares para su madre, hermanos y él mismo”. Y como consecuencia de esto acusaría “dolores de cabeza por excesivo estudio e insuficiencia alimenticia”. Pensamos que el acercamiento psicológico se puede hacer cuando los poemas pueden estar tan estrechamente vinculados con ciertas condiciones aparentemente patológicas.

elevados culturalmente y que parecen ir hasta el punto de sacrificarse en pos de trascender su condición humana; por otro lado, los individuos marginalizados, cuyas vidas están hechas de sufrimientos, tormentos y angustias, en el límite con lo que se concibe como humano. En la visión del joven Zavaleta, estas figuras tienden a coincidir hasta cierto punto: el primer tipo de individuo sería capaz de redimir al segundo. Pero hasta otro punto, estos dos tipos también parecen contradecirse: los individuos del segundo tipo anulan el desarrollo de los del primer tipo. Lo crucial para nosotros, por ahora, es mostrar cómo Zavaleta presta atención tanto a los individuos aislados, solitarios y desapegados de la sociedad y a los individuos anónimos de la masa que están destinados a seguir sus apetitos y deseos de una forma instintiva (el rebaño de imitadores, lo que Gil piensa es una versión de la masa en tanto que despreciada).⁷⁷

La visión que Gil señala como elitista cultural es la de esos individuos superiores que se yerguen por encima de sus sociedades y, al trascenderlas, son capaces de redimirlas, pues su fuerza espiritual crea posteriormente un desarrollo cultural en la masa. Esto es cierto, hay definitivamente cierto elitismo en esa descripción, y el modelo de este individuo puede ser caracterizado

⁷⁷ Esta tensión y contradicción constante, esta ambivalencia, no deberían sorprendernos demasiado puesto que estamos ante la formación de un intelectual cuando es todavía joven. En estos momentos de juventud, el intelectual todavía no ha tomado las decisiones que compondrán sus ideas de forma definitiva. En este momento se puede esperar que exista mucha dubitación y hesitación en el tanteo de varias opciones o posibilidades e incluso en el mero ensayo de una escritura que busca sus formas. Esta situación se ve acentuada por el hecho de que el intelectual sea latinoamericano pues las influencias aquí son de un peso importante. La hesitación no solo se juega en cuanto a las creencias o las formas de pensar que se vayan a ir adoptando sino también en cuanto a las influencias que uno va a imitar o en función de las cuales se va a orientar. Tener en consideración el hecho de que estamos ante la formación misma de un intelectual latinoamericano nos ayuda a percibir las constantes tensiones miméticas que involucran las influencias y las adherencias. Así, Zavaleta parecería estar tanteando todavía su camino, buscando entre una orientación más individualista y una más orientada hacia lo social. Es posible que, como dice Gil o Rodas Morales, hubiera un énfasis en lo individualista, pero el hecho de que con el tiempo eso cambiara, nos da a pensar sobre la especial tensión que debió existir en estas épocas en el joven intelectual en formación.

plenamente como romántico en terminología de la teoría mimética: se trata de un individuo que es absolutamente *independiente* y *autónomo*, un individuo que no requiere en absoluto de los demás porque puede y debe asumirse como un *solitario*. Este es el tipo de individuo característico de la mentira romántica, es decir, de la mentira que quiere que el deseo humano sea *autónomo* y determinado solo por la *interioridad* del individuo. Uno estaría tentado de pensar que lo estrictamente opuesto a este romanticismo es la creencia abierta en la centralidad de lo social, de la masa. Sin embargo, Girard rechaza ambas convicciones como igualmente románticas: “Los mitos individualistas y colectivistas son hermanos pues siempre encubren la oposición de lo Mismo a lo Mismo. Tanto como la voluntad de ser uno mismo, la voluntad de estar entre ‘sí mismo’ [los mismos] oculta un deseo del Otro” (*Mentira* 192) y más adelante dirá que “los mitos de la soledad –*sublime, despreciativa, irónica e incluso ‘mística’*– alternan regularmente con los *mitos* contrarios y no menos falaces *del abandono* sin reservas a las formas sociales y colectivas de la existencia histórica...” (240, los énfasis son nuestros).

Con estas afirmaciones, el creador de la teoría mimética parece indicarnos que tanto la ilusión romántica de un individuo superior como la aparentemente opuesta de una posible fusión absoluta con la masa no son sino *los dos lados* de una misma moneda: la de la mentira romántica en cuanto al deseo. En ambos casos hay una fascinación con el deseo del otro, pero esa fascinación tiende a ser *denegada* en cuanto puede ser asociada a la imitación de ese deseo. La expresión de esta única fascinación, de esta imitación encubierta, se da tanto entre individuos como entre naciones o sociedades; ambas expresiones son parte de *una misma ilusión*: la certeza de que el deseo puede ser auténtico y autónomo sin depender del otro. Inmediatamente antes de la cita que venimos de hacer, Girard plantea claramente este vínculo entre individualismo y nacionalismo:

Las naciones están obsesionadas las unas con las otras. Sus relaciones son cada vez más estrechas, pero toman con frecuencia una forma negativa. De la misma manera que la

fascinación individual engendra individualismo, la fascinación colectiva engendra un “individualismo colectivo” que se denomina nacionalismo, patrioterismo y espíritu de *Autarkie*. (La cursiva es del original)

Encontramos en esta intuición lo que podría servirnos como la relación y conexión entre lo que Gil designa como “humanismo básicamente trágico e individualista” (Zavaleta 9) y el futuro nacionalismo de Zavaleta.

Como dijimos, el mismo Zavaleta terminará desarrollando una aproximación entre las naciones y los individuos en función de sus deseos que es similar a la de Girard. En algunos pasajes interesantísimos (como lo es, por lo demás, todo el libro) de *Lo nacional-popular en Bolivia*, el sociólogo orureño presenta la situación entre Perú, Chile y Bolivia como una rivalidad entre individuos. Además, esa rivalidad está enmarcada en un concierto de naciones-individuos que consensuan de forma casi unánime las reglas de su funcionamiento común. Ya en 1963, Zavaleta concebía a ese concierto de naciones como un mundo, ya que “gracias a la economía del imperialismo, el mundo es por primera vez mundial” (*Obra* Tomo I 60). En *Lo nacional-popular*, esa visión ya está asumida como parte de un proceso histórico del mundo y las naciones parecen venir a participar como si se trataran de individuos.

Como proposición de desarrollo del tema se podría decir que el fondo de la guerra del Pacífico es el conflicto del excedente porque, como lo veremos, Chile *quería ser* el Perú, que era con Potosí la *imagen de lo valioso del mundo*, el excedente como *magia*; Bolivia pensaba que no era el Perú porque Chile *le había arrebatado* la piedra filosofal que le permitiría serlo y Perú no quería más que *volver a ser* Perú mismo, el del excedente del guano al menos, sólo que esta vez para hacerlo mucho mejor. (*Obra* Tomo II 170, los énfasis son nuestros)

Como vemos, esto significa que las naciones también sienten o desarrollan una fascinación mimética del mismo tipo que la individual y terminan desenvolviéndose en estructuras o formas de deseo similares (quedaría indagar si lo que a nivel individual es una patología también aparece

como tal a nivel social o nacional y qué exactamente significaría la idea de patologías sociales o nacionales –más allá de ser una suerte de estereotipo y prejuicio). Es de sumo interés para la teoría mimética notar aquí cómo Zavaleta concibe al Perú como una suerte de coqueto que está fascinado consigo mismo más que con los otros; como en la coquetería, no debemos caer en la ilusión que quiere que un individuo sea capaz de desear autónomamente. Aquel que parece desearse a sí mismo, como ocurre en la coquetería, está ya mediado por un modelo que es el deseo de los otros muchos que lo desean. Si Perú deseaba ser el mismo que antes, su yo histórico previo (igual hay aquí una forma de deseo mimético con un supuesto pasado ideal, pasado que puede ser fácilmente romantizado, como el modelo mimético lo es en general), es porque ese yo histórico era el foco de la atención de los deseos de los demás (en este caso, Chile y Bolivia).

La constatación de la concepción de las naciones bajo un modo individualista humano no debe ser menoscabada pues nos permite percibir que el modo en que Zavaleta concebía a las naciones o a los conglomerados sociales, como son las clases, no era ajeno al modo en que concebía en su juventud la relación entre el individuo excepcional y la masa. Así, podríamos forjar un último vínculo entre la noción de vanguardia obrera como “individuo-social” iluminado y la noción de *irradiación* de esa iluminación de clase al resto de las clases nacionales y luego, en la última etapa de su pensamiento, a la masa, es decir, al campesinado indio, a las clases medias y al lumpen desclasado del que hablamos en nuestro anterior capítulo. La intersubjetividad que existe en ese proletariado-vanguardia se debe a la homogeneización que introduce el capitalismo a través de la liberación del trabajo abstracto. Es esa intersubjetividad la que luego será irradiada a los otros sectores nacionales para que la homogeneización proletarizante, que trae el capitalismo y que constituye a la modernidad, se realice. Una vez más: el individuo-social excepcional romantizado se eleva para ayudar a los otros sectores-sociales-individuos (masa) a salir de su situación precaria.

A esta altura, podemos notar una muy leve cercanía entre la posición de clase de este joven Zavaleta y la del Mansilla que, como vimos en el capítulo anterior, se queja de la igualación social que produce la Revolución Nacional. Ambos parecen sentir cierta *angustia* frente a la igualación, es decir, frente a la *indiferenciación* generada por la democratización social que introduce la Revolución (la opinión de Gil, como vimos en su cita, apunta precisamente hacia un sentimiento similar de clase media en Zavaleta). La conformación de esta ambivalencia oscilante entre un individualismo cultural elitista y una promesa futura de redención de las masas desafortunadas tendría su *punto de partida* en la indiferenciación que trae consigo la *crisis social* que representó la Revolución Nacional. Comprendemos, así, cómo esa *reacción* ante la indiferenciación obliga a *postular* una elite diferenciada con respecto a la masa que amenaza con absorber todas las diferencias, un polo auto-trascendente capaz de garantizar algunas diferencias y, al mismo tiempo, la posibilidad de que sea a través de estos individuos que la masa pueda redimirse, es decir, elevarse. Esto podría vincularse con la emergencia propia de cierto tipo de intelectual en Latinoamérica. Sería necesario, pues, postular de algún modo la importancia de la labor intelectual dentro de una misión más social porque eso es lo que parecería necesitar el continente mismo. Si la preocupación tiene que ver con la situación de las masas y con cierta sensibilidad hacia los sectores más desfavorecidos económicamente, entonces, la misión del intelectual también tendrá que relacionarse con un mejoramiento de esa situación. Luego, con el tiempo, sin duda esa caracterización heroica del intelectual será abandonada por una visión más autónoma de las masas, una visión que incluya la agencia de las mismas, pero por ahora, en el surgimiento del intelectual, esas consideraciones no pueden venir al caso. Estamos, pues, en un momento de tanteo, de búsqueda, de hesitación.

Creemos que es aquí donde hay que buscar la aparente contradicción del joven Zavaleta cuando, a pesar de su elitismo cultural e individualista de “Enfermedad y sino del señor Goliadkin” (1955) (*Obra* Tomo III V I 40-43), demuestra, en un texto *de un año antes* (“El porvenir de América y su papel en la elaboración de una nueva humanidad”, 1954), que su propósito de fondo es diseñar una redención futura de los oprimidos: “Cuando vemos la impotencia de la burguesía imperante vemos también un factor de amplias capacidades redentoras y *todas las fuerzas redentoras se concentran en esta nueva clase surgente*. Por eso pensamos que *el futuro será de los oprimidos*, de los que soportan la iniquidad de un desorden, de los que sufren la angustia y la sed de humanidad” (39, los énfasis son nuestros). Notemos, una vez más, la ambivalencia en la postura de Zavaleta en estas épocas. El apoyo a la “clase surgente” sugiere una atracción por el polo de la masa más que por el individual cuando en otros textos era el polo individual el que parecía prevalecer. Son estas hesitaciones y oscilaciones las que nos condujeron a pensar que a lo mejor el modelo de Girard de la doble forma de la mentira romántica podría ayudarnos a explicar la oscilación constante que percibimos en Zavaleta.⁷⁸ Se trataría de una misma situación de

⁷⁸ Debemos insistir en la novedad de esta percepción de las cosas. Al decir que la atracción de identificación mimética tiende hacia los polos de mayor *intensidad o violencia*, se abre la posibilidad de que estos polos sean en realidad *uno mismo* o puedan confundirse y coincidir. ¿Cómo sería esto posible? A través de la noción de *la sacralización de la violencia*. Como muestra Dumouchel, la sacralización de la violencia se da de los dos lados de la misma: se puede sacralizar a la víctima, así como se puede sacralizar al victimario, al verdugo (*Sacrifice* 64-71). No queda sino dar un paso más en esta lógica: ¿qué ocurriría si la sacralización de la víctima fuera al mismo tiempo su sacralización y la del verdugo? Esta ambivalencia o paradoja estaría fundada en el hecho de que *lo que se está sacralizando realmente es la violencia misma*, sin importar el polo desde el cual se la sacralice. Así, es la sacralización de la víctima y del lugar de la víctima lo que otorga el *derecho* de establecer la violencia propia como legítima, es decir, de identificarse con la sacralidad del verdugo, de aquél que ejerce la violencia victimaria. Este esquema podría permitirnos comprender mejor lo que han notado los analistas de las relaciones coloniales: la expulsión del otro es equivalente a la formación sagrada de un nosotros más legítimo y que puede reclamarse de la violencia mítica y ejercerla (violencia que es legítima en la víctima y que puede finalmente convertirla en verdugo, recíprocamente). Esto también nos

hipermimetismo muy propio de esa juventud en formación, sobre todo cuando es intelectual y latinoamericano.

La comprensión de esta contradicción es quizás la que nos permitiría indagar por qué Fernando Molina (*René* 22) le objeta a la tradición izquierdista y revolucionaria de entronizar a héroes que poco a poco son sacralizados y mitificados (es decir, divinizados al modo de elites separadas del resto de la población) a pesar de que esta tendencia política se reclame de una reivindicación de lo social y del potencial de acción colectivo. Esta exaltación individualista (en lo social) por parte de quienes deberían mostrarse como colectivistas o comunitaristas encontraría su anverso en la supuesta ausencia de grandes héroes culturales en la tradición liberal que *sí* defiende abiertamente el individualismo.⁷⁹ Ambas tendencias estarían hasta cierto punto inmersas en las dos formas de la mentira romántica: un colectivismo que se expresa como liderazgo romántico individual y un individualismo que se expresa como un anonimato generalizado que se diluye en los avances o creaciones colectivas (el tópico de la “mano invisible”). Podríamos incluso

permite comprender mejor por qué razones la violencia en la actualidad (y quizás en realidad desde hace mucho –si no desde siempre), como afirma Girard, tiene su origen o justificación en la defensa propia, en la posición defensiva y preventiva (*Achever* 48-52). Finalmente, las más ricas implicaciones de esto podrían estar en el estudio de los movimientos revolucionarios que alcanzan el poder. A partir de la primera identificación con las víctimas que conduce a la lucha por la anulación de los verdugos, se dispone de la legitimidad de la violencia mítica, pues es la violencia sacralizada de la víctima misma (violencia que nadie cuestiona porque está a favor de las víctimas del anterior sistema vigente). Es decir, la sacralización de la víctima nos otorga el derecho de usar la violencia mítica, sacralizada, por estar nosotros también del lado de la víctima. Podemos hacer lo que se nos dé la gana en nombre del pueblo, la masa, los obreros, los desposeídos, en fin, del subalterno precisamente porque estos grupos *siempre* fueron las víctimas.

⁷⁹ Habría que llamar la atención sobre el hecho de que el liberalismo también mitifica alguna de sus figuras. Así, por ejemplo, existe todo un panteón de héroes sacralizados en el liberalismo como Kennedy, Reagan, Churchill. En cambio, en la izquierda, como en el caso del Zavaleta de los 80s, hay una concentración en el funcionamiento de la masa anónima en sus momentos de irrupción espontánea.

rastrear este tipo de individualismo en el mismo Marx. En última instancia, el marxismo también se podría concebir como un esfuerzo por eliminar las alienaciones que impiden que el individuo ejerza su libertad plenamente; la razón por la que se debe liberar al ser humano de las cadenas de la opresión es para poder *librarlo de su alienación*. El individuo podría tener un acceso directo a su potencial humano, tanto en el trabajo como a nivel de los productos espirituales, si pudiera deshacerse de las mediaciones sociales. En otras palabras, si existiera una real transparencia entre los deseos del individuo, entre su voluntad y sus acciones, el individuo sería finalmente libre. La libertad significaría, entonces, la disposición de los propios deseos, es decir, la capacidad de imponerse uno sus propios fines, sus propios objetos de deseo.

En el mismo sentido de las reflexiones anteriores, podríamos amplificar el alcance de esta intuición sobre la coincidencia de los opuestos a partir de la coincidencia de las formas extremas del desarrollo de la mentira romántica y estudiar las coincidencias que existen entre el liberalismo y el marxismo. Así, por ejemplo, siguiendo a Jean-Pierre Dupuy, podríamos sostener que tanto marxismo como liberalismo incurren en un mismo error romántico pues *ambos postulan a un individuo cuyo mejor funcionamiento se da en la total ausencia de influencias y alienaciones*; es decir, en un individuo que dispone absolutamente de sí mismo y que, por lo tanto, es autónomo a todo nivel. Y si es autónomo en todo sentido, debe serlo también, necesariamente, a nivel de su deseo. Tanto el liberalismo como el marxismo buscarían liberar al máximo el deseo de esos individuos de los condicionamientos que le son ajenos. En última instancia, como dijimos más arriba, la finalidad es encontrarse con el individuo libre, aunque el marxismo tiene la audacia de percibir que esa libertad solo se diría de la igualdad plena; de otro modo, los deseos individuales se verían influidos por los deseos de aquellos que tienen más. Así, según Dupuy, no se debe concebir que el individualismo signifique el fin de la sociedad o que la divinización de la sociedad

signifique la anulación del individuo: “[e]s una paradoja para quien considere que el individuo moderno, liberado de toda subordinación a las formas tradicionales de lo social, representa la negación de la sociedad. [...] La autonomía del individuo y la autonomía de la sociedad [...], lejos de estar vinculadas por una relación de proporcionalidad inversa, se alimentan la una a la otra” (*Sacrificio* 30).

Podríamos incluir, por lo tanto, a Zavaleta, en tanto que marxista, en lo que Dupuy constata sobre “los pensadores de la modernidad”:

Renunciando al espíritu del tiempo, observo que casi todos *los pensadores de la modernidad* nos han dado del individuo dos visiones opuestas cuya *articulación* en el seno de su obra les ha puesto en serios problemas: el individuo replegado sobre sí mismo, aislado, independiente, radicalmente separado de sus semejantes, y el individuo absorbido por los otros, loco de deseo y de espíritu competitivo. (37-38, los énfasis son nuestros)

El marxismo, por lo tanto, no representaría una auténtica *alternativa* al liberalismo en lo que concierne a su concepción del individuo; la alternativa a esa concepción estaría en realidad *en la visión conservadora y reaccionaria de la sociedad holista*, donde el individuo solo se dice del lugar que le asigna la sociedad. Sin embargo, Dupuy cree que esa no es la única alternativa y que una concepción distinta del individuo existe también en la literatura: “Desde mi punto de vista, sólo la literatura –*esa ciencia del deseo humano*– ha conseguido de la misma manera la desmitificación de las mentiras del individualismo moderno. Los grandes escritores, *a diferencia de Marx y de los sociólogos de hoy*, no se han dejado atrapar en las redes del individuo egoísta y replegado sobre sí mismo” (40, los énfasis son nuestros).⁸⁰

⁸⁰ Encontramos esta concepción de la izquierda como una forma del liberalismo en un ensayo de Luis Claros titulado “Pensar la izquierda, pensar la democracia” (*Colonialidad* 69-95). Según nos explica, si la revolución democrático-burguesa tiene su origen en el pensamiento liberal, la extensión de este pensamiento a su radicalidad conduce a la noción de una revolución socialista que supere o sobrepase el nivel de democratización realizado por la primera forma de revolución.

Aquí podríamos postular también la posibilidad de extender este tipo de lectura, que seguramente será descartada por psicologizante, a otras figuras intelectuales, entre las cuales no excluiríamos al propio Karl Marx. Sería interesante, pues, notar cómo en el mismo Marx existe una determinada *progresión* similar a la de Zavaleta en términos miméticos. En un texto de su adolescencia parece estar convencido de la importancia que tiene cierta predestinación individual a realizar su potencial y el peligro que hay de *confundir* esa predestinación individual entre quienes *no disponen* de los talentos para desarrollarla. Una vez más, encontramos una noción de elevación espiritual a través del individuo, es decir, una visión de la redención de los sectores oprimidos, pero todavía inmersa en la noción de una individualidad salvadora (lo que Gil designó como “elitismo”). Nos parece que esta cita de Marx, encontrada en sus “Reflections of a Young Man on The Choice of a Profession”, guarda una sintomática similitud con las que vimos en el joven Zavaleta:

If we have chosen the position in life in which we can most of all work for mankind, no burdens can bow us down, because *they are sacrifices for the benefit of all*; then we shall experience no petty, limited, selfish joy, but our happiness will belong to millions, our deeds will live on quietly but perpetually at work, and *over our ashes will be shed the hot tears of noble people*. (“Reflections”, los énfasis son nuestros)

En otras palabras, en vistas de evitar caer en la contradicción de desear reconstituir una sociedad jerarquizada (como hacen reaccionarios y conservadores), la izquierda debería buscar dar continuidad al ideal democrático de la revolución burguesa, pero radicalizándolo. Aquí, Claros sigue a Laclau y Mouffe de quienes cita este pasaje de *Hegemonía y estrategia socialista*: “La tarea de la izquierda no puede por tanto consistir en renegar de la ideología liberal democrática sino al contrario en profundizarla y expandirla en la dirección de una democracia radicalizada y plural” (*apud.* Claros 94).

3.4 CONCERNIMIENTO Y CENTRALIDAD

Ahora, si hemos desarrollado todo este punto sobre la forma en que el joven Zavaleta va asumiendo su nacionalismo no solo es porque creemos que nos puede dar una explicación del aparentemente repentino pasaje del individualismo elitista que notaba Gil al nacionalismo revolucionario, sino porque nos permite comprender también algunas de las formas en que Zavaleta concebía a Bolivia en tanto que nación o proto-nación. Para ello, debemos entender primero en qué medida el impulso romántico que quiere un desapego de o una fusión plena con lo social dispone al individuo en una situación de *oscilación constante*. En este sentido, Henri Grivois ha tratado de mostrar cuán importantes son las nociones de ‘concernimiento’ y ‘centralidad’ entre los adolescentes y los jóvenes pues es entre ellos que esos aspectos se ven amplificadas. La conjunción de ambos en un individuo tiende a hacer que éste adopte posturas típicas del adolescente y vinculadas con cierta tendencia al *delirio de grandeza* y a la *sensación de inminencia* (sensación que, en Zavaleta, como sugiere Gil, debió ser aún más aguda por la cercanía de la Revolución). La centralidad se dice de un *doble* movimiento: la certidumbre de que se tiene una misión central en el contexto de la totalidad social, por un lado, y por el otro, la sensación de que esa misión es un producto o está estrechamente vinculada con el resto de la sociedad, con todos los individuos que lo rodean a uno (es una misión unánime, universal –si se quiere). En otras palabras, el adolescente sujeto a un exceso de ‘concernimiento’, esto es, de sensibilidad ante la presencia de los demás, y que ingresa en situación de ‘centralidad’, experimenta al mismo tiempo la sensación de ocupar una *situación única* y de *diluirse* cada vez más en la verdad de la multitud.

From now on, this *universal sense* appears to depend on *a unique experience, his own*. The sole means by which to conserve the status of being human is to perceive and to attribute *a massive coherence, a cosmic and metaphysical unity* to experience in its relation to him. *The other, in psychosis, is always legion*. “I am the human species”, Alain said at the age of 18. (“Adolescence” 114, los énfasis son nuestros)

Ahora bien, si en Zavaleta y en Marx no encontramos necesariamente los excesos patológicos que nos describe Grivois, se debe posiblemente al hecho de que ambos postulan esta personalidad en un tercero, una visión de un individuo que no es ellos –y que incluso es un individuo-social o individuo-grupo– aunque, seguramente, esa experiencia no les era totalmente extraña. Además, debemos considerar el hecho de que lo que describe Grivois se da entre los adolescentes de distintos modos y a diferente intensidad.⁸¹

Si el adolescente ingresa en este proceso de indiferenciación creciente es porque se expone con una intensidad “privilegiada” a la relación con su modelo de deseo. Esa relación es la que lo conduce a una *oscilación* constante entre el orgullo y la vergüenza, entre la certeza de que se complace al modelo, de que se está a su altura, y la certeza de que el modelo nos desprecia porque a pesar de nuestros esfuerzos *no llegamos a ser* lo que imaginamos que desea de nosotros. Esta relación oscilatoria entre el orgullo y la vergüenza es explicada por Girard en *Des choses cachées depuis la fondation du monde*: “Le rapport à l’autre ressemble à une balançoire où l’un des joueurs est au plus haut quand l’autre est au plus bas, et réciproquement” (330). Esta noción fue la que Grivois retomó para concebir su explicación del origen de las psicosis. La *oscilación* creciente entre el *orgullo* y la *vergüenza*, entre la euforia y la depresión, es lo que conduciría a la psicosis en la adolescencia.

Ahora, una vez pasada la etapa crítica de la adolescencia, no es difícil concebir que las relaciones del sujeto seguirán sometidas a una oscilación similar en función de los modelos miméticos que aquél vaya asumiendo a lo largo de su vida. Si pensamos, por ejemplo, en la forma

⁸¹ Recordemos aquí nuestra constatación sobre la concepción zavaletiana de las naciones como individuos, al menos hasta cierto grado. Esto nos permitiría postular la concepción de grupos y clases sociales como individuos también: una vanguardia clasista sería, por lo tanto, una suerte de individuo privilegiado.

en que Zavaleta se muestra muchas veces *orgullosísimo* de Bolivia porque posee una de las clases obreras más avanzada de Latinoamérica (*Obra II* 675), entre otras cosas, y cómo, en otros pasajes, demuestra el mayor *desprecio* por esa misma Bolivia, porque la evalúa y juzga concentrándose en sus clases dominantes (*Obra* Tomo I 438; 496-97; 712; *Obra* Tomo II 124-125),⁸² no podemos dejar de intuir cierta similitud con el movimiento oscilatorio que describen Girard y Grivois. En la medida en que piensa su pertenencia al país, Zavaleta se ve en la situación de *avergonzarse* o de *enorgullecerse*. Nos podemos preguntar ahora: ¿en función de *qué modelo/rival* puede Zavaleta pasar de un polo al otro? Parecería que la respuesta obvia son los otros revolucionarios de la historia: Marx, Lenin, Trotsky, etc. Pero también podemos sostener que su rivalidad se establece con las *otras naciones* y sus facultades revolucionarias.⁸³

⁸² Podríamos también trazar aquí un paralelismo con la posición de un intelectual frente a la existencia de las “dos Bolivias”, es decir, frente a una Bolivia constituida por una elite blancoide y las grandes mayorías de origen indígena. Habría que revisar si una oscilación similar corresponde a los autores que han reparado en esta definición y si esa oscilación tiene también que ver con el orgullo y la vergüenza. Sería interesante, pues, notar que, en tal caso, la sacralidad de la nación genera un proceso de ambivalencia maniquea en la que una de sus formas es la expresión de lo bueno y la otra es la expresión de lo malo. El esquema se puede seguir aparentemente por medio del modelo sacrificial de la teoría mimética.

⁸³ Insistimos una vez más en la concepción que Zavaleta parecía tener de las naciones al final de su vida, en función de lo que dice en *Lo Nacional-popular*. No solo existe una rivalidad mimética entre las naciones (como vimos en el caso de Perú, Chile y Bolivia), sino que, además y, sobre todo, la configuración global de la actualidad (el capitalismo tardío) y las necesidades estructurales de un mercado global de circulación del capital, hacen que las naciones se comporten como individuos que son aceptados o no los son en el seno del grupo que conforman otros tantos individuos-naciones. Un pasaje paradigmático de esta concepción sería el siguiente: en la era del mercado *mundial*, nadie puede construir ningún grado de autonomía (y sin autonomía, es decir, sin aquel grado de autodeterminación que no impide el existir-en-el-mundo, *ninguna nación puede ser nación en efecto*) sino en *intercambio con aquél*, es decir que la única forma real de autonomía consiste en *una relación de pertenencia* y a la vez de *no contingencia* respecto del mundo. En otros términos, lo menos que se puede decir es que esta circunstancia [la pérdida de la salida al mar Pacífico para Bolivia en la guerra de 1879] impidió a Bolivia la *conurrencia* expedita a un momento fundamental de la *historia del mundo*, momento a tal grado importante que podría decirse que, *el que*

3.5 DEL HOGAR NACIONAL AL HOGAR PATERNO Y DE REGRESO

Nuestro punto hasta aquí ha sido el de mostrar cómo la nación en Zavaleta es una forma de representación del individuo; la pertenencia, de este modo, sería una forma de reconocimiento y de identidad. Esa búsqueda de una identidad en la defensa a ultranza de la nación podría obedecer al proceso a través del cual las identidades vigentes se ven *amenazadas* y por eso mismo, de pronto, adquieren una fuerza inusitada. Ésta sería una reacción ante la crisis indiferenciadora que introduce una revolución social o, en general, el proceso mismo de modernización de una sociedad y su consecuente democratización social. El nacionalismo sería una de las formas más elementales y primordiales de pertenencia a la que los individuos pueden recurrir a la hora de sentir sus diferenciaciones y especificidades *amenazadas* por el proceso de igualación abstracta que trae

no participa en él, tampoco puede *conocer el mundo* en la manera que existe hoy y aquí.
(*Obra* Tomo II, 162-63, los énfasis son nuestros)

En los momentos en que nos parece que Zavaleta atraviesa por la oscilación mimética que venimos describiendo en el cuerpo del texto, daría la impresión de que siente *orgullo* por esa condición contingente de expulsión sacrificial de Bolivia (del mercado mundial) y, al mismo tiempo, que siente *vergüenza* por la incapacidad de sus clases dirigentes para aprovechar esa especificidad y construir una identidad nacional en torno a ella. En otras palabras, le enorgullece la situación singular de exclusión de Bolivia (su rasgo victimario) pero le avergüenza su estado de atraso como Estado-Nación (otra cara del mismo rasgo victimario). Podríamos arriesgar aquí que estamos lidiando, una vez más, con lo que la teoría mimética designa como ‘ambivalencia de lo sagrado’ (causa en última instancia del orgullo y la vergüenza oscilatorios). Si todo esto es cierto, habría también que pergeñar una situación global en la que las naciones compiten a muerte por no ser las elegidas (por la contingencia y el azar) a ser expulsadas sacrificialmente del mercado global.

Todo lo que decimos aquí se puede problematizar y poner en duda al considerar ensayos pasados de Zavaleta, como, por ejemplo, cuando afirma, en una de sus citas más célebres, que “[l]a vida de una nación suele ser, en efecto, *más complicada* que la vida de los individuos y las virtudes de éstos no tienen que ser necesariamente las de aquélla” (*Obra* Tomo I 123). De todas maneras, el acercamiento que hicimos de la concepción en *Lo nacional-popular* nos parece justificable por pasajes como el siguiente: “En la salud de su juicio, *un hombre o una nación* no pierden algo vital sin perder o arriesgar al menos hasta el fin de su vida misma” (*Obra* Tomo II 171, el énfasis es nuestro).

consigo la subsunción real al capital.⁸⁴ De esta manera, Zavaleta podría haber ingresado en un proceso de oscilación entre orgullo y vergüenza que tiene que ver, no tanto con su propia posición en el mundo, sino con la posición de Bolivia en el mundo. La pertenencia y la identificación individual se establecerían, de este modo, en función de la nación y sería esa nación la que imaginariamente atravesaría por el orgullo y la vergüenza; o sería ella, la nación, la que nos hace pasar de un polo al otro.

Ahora bien, podríamos caer en una suerte de petición de principio si postuláramos que, para Zavaleta, la idea de nación es una solución a un proceso de indiferenciación introducido por la modernización y que, al mismo tiempo, la nación es el resultado mismo del proceso de modernización de un Estado. Si el razonamiento resulta circular nos parece que es porque el mismo Zavaleta no puede evadir el hecho de que su deseo por una nación, por una patria (como en la expresión que usa para designar lo que los bolivianos hacían cuando fueron a la Guerra del Chaco, “darse una patria”), es ya y desde siempre una imitación del deseo del resto de naciones en el mundo. Pero ese deseo no es el privilegio de una nación originalísima (digamos Inglaterra, o Francia, o Alemania, o Italia). No, ese deseo es simplemente el producto auto-trascendente de la doble mediación recurrente o autorreferencial de la reacción identitaria que genera el proceso

⁸⁴ Es importante recordar que esta concepción de la nación también aparece en el clásico texto de Gellner, *Naciones y nacionalismos* (77-88), donde se nos explica que el pasaje de la sociedad agraria a la sociedad industrial involucra una ruptura con los antiguos sistemas de ordenamiento pre-modernos. Esta ruptura se traduce en la conformación de sucedáneos de la pertenencia cuya primera manifestación es la convicción de tener que ser parte de un grupo. Por un lado, pues, Gellner afirma que “el nacionalismo engendra las naciones, no a la inversa” (80). El aporte fundamental de este texto clásico para nosotros es que incluso esa reacción a la indiferenciación aparece propiciada por un afán comparativo, es decir, imitativo: “En las comunidades autosuficientes estables la cultura suele hacerse invisible, pero cuando la movilidad y la comunicación fuera de contexto se convierten en núcleo de la vida social, la cultura en que se nos ha enseñado a comunicarnos se convierte en *la esencia* de la propia identidad” (87, el énfasis es nuestro).

mismo de globalización de la economía y del mercado; es decir, el proceso mismo que genera el capitalismo en su fase industrial nacional y, más tarde, en su fase imperial. Por lo tanto, la demanda de una nación como derecho “natural” sería un producto del proceso de indiferenciación globalizante e imperial.⁸⁵ Pero debemos recordar y tener en mente que es un proceso de reacción ante la creciente indiferenciación.

En cierta medida, el resentimiento que Mansilla demuestra con respecto a los cambios que la Revolución Nacional introdujo en su añorada y mitificada vida de infancia puede ser leído con este mismo esquema. Es en su autobiografía donde notamos esta concepción de la infancia como un refugio remoto que fue sacudido por las fuerzas de un mundo exterior *violento*, mundo exterior que sería esencialmente *político*: “Nuestro hogar fue durante mucho tiempo un *bastión de armonía y comprensión mutua* en medio de *calamidades históricas y políticas*, un puerto *seguro* en una constelación signada por la *inseguridad* y la *violencia*, un *auténtico hogar*, pleno de *amor y felicidad*, rodeado por un mundo *turbulento y precario*” (*Memorias* 21, los énfasis son nuestros). Más adelante, Mansilla especifica que esta turbulencia, esta violencia y esta precariedad están directamente vinculadas con la política: “La confianza básica frente a la vida, que aprendí en el hogar de los padres, debe ser relativizada por un sentimiento de peligro e inseguridad que provenía de la *esfera pública*. Desde muy pequeño he percibido la *política* como una ‘ciénaga’, [...], pero una ciénaga que me ha atraído y repelido por igual” (27, los énfasis son nuestros).

Estos pasajes no nos dejan sin recordar otro de Zavaleta, uno que se encuentra en su ensayo de juventud “Enfermedad y sino del señor Goliadkin”: “Y verdaderamente, la creación que desarrolla nuestra vida ha llegado a una orilla en que comienza algo como un mundo *nuevo*,

⁸⁵ Nos da la impresión de que Rodas Morales también concibe el nacionalismo de Zavaleta en estos términos, de ahí que él hable de la formación de un “nacionalismo a la defensiva” (220-21).

*ilógico, sorpresivo y más vivo que el mundo que dejamos” (Obra Tomo III V I 40, los énfasis son nuestros). ¿Qué punto(s) en común encontramos en tan distintas citas? Pues si aceptamos, como hace Gil (Zavaleta 9), que Zavaleta está refiriéndose en estos pasajes a la Revolución Nacional, deberemos admitir que lo hace de un modo similar al que teníamos en Mansilla, esto es, como una irrupción violenta del exterior que viene a trastocar radicalmente el mundo antiguo en el que se vivía. La principal diferencia, obviamente, estaría en que el joven Zavaleta ve este momento con emoción y lo concibe como el inicio de algo nuevo, mientras que Mansilla, desde la escritura autobiográfica (es decir, en lo que tiende a ser el final de la vida), lo ve como causa de ruptura con respecto a un *paraíso perdido* ante el cual uno solo puede sentir nostalgia.*

Ahora, si bien es cierto que esta diferencia puede resultar crucial en nuestras especulaciones a partir del análisis que hicimos del hipermimetismo de Zavaleta, no debemos dejar de lado que la diferencia no es tan grande, desde el punto de vista de la teoría mimética,⁸⁶ puesto

⁸⁶ Es importante notar que los acercamientos que hacemos aquí como a lo largo de este trabajo tienen que ver directamente con una de las principales “leyes” de la teoría mimética. Esta ley nos dice que a medida que los rivales desarrollen la reciprocidad violenta a la que han ingresado, más buscarán diferenciarse unos de los otros, pero lo único que conseguirán será parecerse más. En otras palabras, habría dos perspectivas que tomar en cuenta a la hora de apreciar la reciprocidad violenta en la que ingresan los rivales. Por un lado, existe la visión que ellos tienen de la situación. En esta perspectiva, ambos están seguros de que cada uno es totalmente distinto del otro porque para eso sirven todas las razones que se da para diferenciarse. Por otro lado, la perspectiva de quien mira el conflicto desde afuera hace que los rivales sujetos a la reciprocidad no aparezcan con tantas diferencias porque desde esa exterioridad se deja de percibir el detalle del contexto. Así, la perspectiva externa ve la homogeneidad en la violencia, mientras que la perspectiva interna conoce la diferencia por el contexto. Es evidente que hay una generalización y una eliminación del contexto, es decir, una abstracción ahistórica, en una equiparación así, pero esto es parte del método de la teoría mimética. En este sentido, diríamos que esta teoría no teme acercarse a la posibilidad de que los rivales y antagonistas estén en realidad indiferenciados y sean iguales. A propósito del momento en que los antagonistas perciben la máxima diferenciación cuando ya nada los diferencia, remitimos a *Des choses cachées depuis la fondation du monde* (323-24).

que Mansilla admite que siente fascinación por ese mundo que, al mismo tiempo, le repugna por su violencia.

El mundo de la política sería el mundo de la violencia; el mundo de la casa paterna, el ámbito protegido por el padre, el ámbito patriarcal, de la patria en su sentido más etimológico, sería el mundo de la armonía, el amor, y todos esos bellos términos que subrayamos en la cita de Mansilla. En otras palabras, si la política es parte de esa nueva vida que invoca Zavaleta en su cita, el resultado de esa actividad como construcción de un nuevo hogar paterno, de una nueva patria, es el resultado del “darse una patria” al que se entregan los bolivianos. La futura seguridad, armonía, solidaridad, amor, orgullo, tranquilidad que promete este futuro hogar paterno ampliado, la patria, no difiere mucho del *locus amoenus* que añora Mansilla con tantísima nostalgia. La ilusión romántica y altamente sacrificial que quiere que no existan más los antagonismos (de clase o de cualquier otro tipo) por la armonía que abundaría en la comunidad ideal (la *Gemeinschaft* cuyo prototipo es la familia –incluso si en ella existen las proto-formas de la división del trabajo por clase y, sobre todo, género) es el producto de la unanimidad sacrificial al que se tiende de forma impersonal. Esta tendencia sirve para concentrar los problemas que existen entre los sujetos (pobladores de una nación o una familia) en un solo polo, punto, individuo o grupo, es decir, para expulsar la violencia a un afuera. No es difícil reconocer en este imaginario o fantasma primordial⁸⁷ la estructura del mecanismo de chivo expiatorio o mecanismo sacrificial que conocemos por la teoría mimética.

⁸⁷ Para un desarrollo interesantísimo del concepto de fantasma o fantasía primordial aplicada al contexto político boliviano, no podemos sino recomendar la lectura de la tesis doctoral de Mauricio Gil, *Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político*.

Si es cierto, como postulamos, que Zavaleta se siente atraído por los polos de deseo más intenso de la sociedad, el hecho de que vea en esta ruptura (la de la Revolución del 52) un fenómeno que abre el camino hacia lo desconocido y hacia la novedad, es decir, hacia la diferencia, podría ser comprendido como un deseo de violencia –dentro de la concepción de la teoría mimética. Es en este sentido que podría haber una relación con lo que refiere Mansilla: éste último también parece estar conminado por eso que percibe como violencia, como diferencia pura, el mundo de los políticos –otro de esos mundos que es, por excelencia, el del deseo más intenso. Este tipo de seguimiento de un deseo por su intensidad o violencia es propio del procedimiento que, según Girard, conduce a los *grandes novelistas* a indagar en el deseo que les parece el más apetecible.⁸⁸

Esto estaría estrechamente ligado con la concepción *romántica* del deseo, de hecho, y se podrían distinguir dos formas de manifestación de esta misma tendencia que identifica el deseo

⁸⁸ Como un punto más de apoyo a esta idea de que el deseo político aparece como el más intenso y violento y que la tendencia del novelista (no siempre el gran novelista) apunta a ese tipo de deseo, podríamos mencionar las novelas del mismo Mansilla. En todas ellas –cuatro en total– encontramos una voluntad por penetrar de la forma más realista posible (y hasta podríamos decir de la manera más cínica posible) ese mundo violento y misterioso de los políticos. La primera novela de Mansilla, *Laberintos de desilusión* (1983), tiene que ver con el deseo político de los jóvenes estudiantes en la Alemania de finales de los 60s (una indagación en el deseo de esos jóvenes altamente politizados). Su segunda novela, *La utopía de la perfección* (1984), es un esfuerzo por develar la cruda, pedestre y rutinaria realidad detrás de los grandes ideales utópicos de la política. Su novela supuestamente menos política, la tercera –*Opandamoiral* (1992)– narra la historia de una familia desde finales del siglo XIX hasta un futurista siglo XXI en el que las republiquetas balcanizadas han vuelto a reinar en medio de un desorden apocalíptico. Más allá de la temática familiar y de ciencia ficción, las pequeñas historias que encontramos tienen que ver con hombres y mujeres que buscan dedicarse a la política solo para encontrarse con decepciones que los obligan a replegarse al mundo del arte o del ocultismo sectario. Finalmente, en su cuarta y última novela, *Consejeros de reyes*, tenemos una reconsideración, más ensayística y argumentativa que novelística, de los pareceres y las vidas de grandes hombres políticos de todos los tiempos, sobre todo del auge político europeo de la era renacentista. Está claro que, si no podemos designar o categorizar a todas estas novelas y sus tramas como políticas, debemos preguntarnos, entonces, a qué categoría de novelas pertenecen.

con el deseo de violencia. Esto es precisamente lo que hace Girard cuando habla de romanticismo y neo-romanticismo (dentro de esta categoría incluye a Gide). Así,

[t]odos ellos [ambos tipos de románticos] sin excepción alguna, exaltaban la fuerza del deseo. Hasta *L'imoraliste* y hasta *Les nourritures terrestres* de Gide, el héroe es el ser del deseo más intenso. Este deseo intenso es el único deseo espontáneo. Se opone a los deseos de los *Otros*, que siempre son más débiles porque están *copiados*. [...] los deseos copiados están siempre *más desdibujados* que los deseos originales. (*Mentira* 243, los énfasis son del original)

Esto no significa que sostengamos que Zavaleta era y que Mansilla es un romántico; simplemente nos parece importante notar cómo esa tendencia hacia el deseo más intenso se debe a la figuración de que el deseo postulado como original y auténtico es siempre el deseo *más apetecido*. Es crucial aquí notar que la actitud del nacionalista representa también una forma de ese deseo intenso. El nacionalista no parece *dudar nunca* de su convicción de pertenencia y de *entrega* a su patria: lo haría todo por ella, lo *sacrificaría* todo, sin cuestionarse nada y sin depender de la aprobación de nadie. El nacionalista conforma así una de las tantas figuras de la mentira romántica (como el héroe y el anti-héroe, como la víctima sacrificial); es decir, una de las tantas figuras que aparecen a los ojos de los demás como autónoma, independiente, segura de sí misma en todo lo que hace, no sujeta a ningún tipo de duda o cuestionamiento, realizando sus actos de la forma más espontánea e impredecible porque sus decisiones no dependen sino de *sí misma*. ¿Y no representa una figura altamente *similar* aquella del individuo que no reconoce ningún apego a su nación o a sus pertenencias?⁸⁹ ¿No es ese mismo atractivo el que promueve el éxito del cinismo desafectado de lo nacional que rige en la actualidad y con respecto al cual Mansilla tiene una postura ambigua?

⁸⁹ Es evidente que el parecido aquí solo puede surgir con la consideración de las propuestas de la teoría mimética. Es decir, no se podría acercar de ese modo el deseo nacionalista que es colectivo y nunca solipsista del deseo más solitario y aislado de quien se quiere sin nación por su cinismo. Sin embargo, como hemos tratado de demostrar en todo este capítulo, la teoría mimética nos

Estos rasgos son generalmente los que Girard asocia con la proyección ilusoria de la *completitud* del otro, es decir, de su superioridad ontológica, de su plenitud, de su bienestar consigo mismo (de alguna forma aproximable a lo que el psicoanálisis designa como ‘el Goce del otro’). Lo que Girard designa como la ‘enfermedad ontológica’ es precisamente la certeza de que el otro posee algo que le falta a uno mismo y que solo con la adquisición de ello, uno podrá alcanzar el bienestar que proyecta en el otro. El nacionalista representa esta figura de dos formas: por un lado, está seguro de su pertenencia a la nación y no la cuestiona por nada; por el otro, desea lo que los otros grupos humanos supuestamente *ya poseen*, una nación y una identidad nacional. En lo que concierne a lo primero, es fundamental considerar que el ser humano con una nación se muestra siempre como dispuesto al *sacrificio* en nombre de su nación, demostrando así que nada lo determina si no es su *ideal*.

Esta figuración de la completitud del hombre nacional es la que resulta tan atractiva para el ser hipermimético pues muestra todos los elementos que el deseo busca para sí: una convicción férrea, una habilidad para disponer de sí que no tiene ningún miramiento al resto, que es *indiferente* a los demás, una entrega tal, es decir, de nuevo, una *indiferencia* tal al resto del mundo, que incluso puede entregar *la vida*. La retórica del sacrificio que envuelve siempre a las discusiones sobre la nación le promete al deseo un objeto cuya consecución le garantizaría esa autonomía, esa suficiencia, esa violencia. Es importante tener en cuenta que para la teoría mimética el vínculo entre deseo *intenso* y deseo de *violencia* es estrecho. El deseo se habitúa a la relación proporcional

otorga una matriz de pensamiento que hace que esos opuestos sean parte o resultado de una misma estructuración de la mentira romántica: el postulado de que existe un polo de plenitud auto-suficiente que no requiere del otro. Ese polo de auto-suficiencia, como vimos, podía ser la masa o un individuo aislado, pero en ambos casos se trataba de los dos lados de lo romántico. En este caso, la aberrante aproximación de estos dos fenómenos puede ser posible bajo la mirada indiferenciadora de la teoría mimética.

entre *a*) los obstáculos que se le ponen para alcanzar un objeto y *b*) la bondad que ese objeto promete. En otras palabras, si el objeto que atrae al deseo es sumamente *difícil* de alcanzar, es tan difícil de alcanzar que incluso puede involucrar la entrega de la propia vida, entonces el objeto debe *valer* realmente la pena, debe ser una *posesión* tan suprema que no existiría mayor completitud que la que promete (*Des choses* 437-38; *When* 107).

Es a esta figura de la convicción absoluta y segura de sí misma que podríamos asociar el atractivo que involucra el deseo nacionalista. Si todo sacrificio es válido en nombre de la nación, debe ser sin duda porque la nación es la mejor cosa que hay en el mundo. Si el obstáculo que conduce a adquirir el *Ser* (la especificidad ontológica o “diferencia ontológica”) de quien se muestra así de convencido pasa incluso por la muerte, no cabe duda de que *ese objeto* de deseo es lo que puede justificarlo todo. El deseo ve en esa autonomía, en esa entrega total, un último *obstáculo*, un *riesgo* supremo para adquirir una completitud que siempre *ve en el otro*. De ahí que, como producto de la *dialéctica* del deseo y el obstáculo, la consecuencia final del deseo nacional sea un deseo de muerte, es decir, un deseo de entregarse totalmente a la causa nacional (al mítico vacío de la violencia pura). El ser hipermimético es el más sensible a esta atracción porque está siempre en busca de un *deseo más intenso*, de un deseo cuyo objeto sea tan superior que quien lo posea sea la *encarnación* misma de la superioridad, la distancia, la indiferencia y la anulación de cualquier forma de falta.⁹⁰

⁹⁰ Estas elucubraciones nos darían pie a especular a propósito de la obsesión de los nacionalismos por encontrar un obstáculo imposible de vencer y su fascinación con este obstáculo una vez que es detectado. El imperialismo sería precisamente ese tipo de tropiezo con lo que la *Biblia* -en la interpretación de Girard- designa como ‘la piedra de escándalo’. En efecto, la fijación recíproca, la imitación involuntaria y la coincidencia en las formas de actuar hacen muchas veces pensar que lo que el nacionalista anti-imperialista desea en el fondo es que su nación sea el centro del imperio, es decir, que sea el imperio mismo.

3.6 LA VIOLENCIA, LO SAGRADO Y LA NACIÓN

Con este acercamiento entre el deseo del nacionalista y el deseo de violencia podemos hacer un último acercamiento crucial para nuestro análisis. El acercamiento entre la violencia y lo sagrado. La teoría mimética afirma que ambos fenómenos son *equivalentes*: la violencia *es* lo sagrado y lo sagrado *es* la violencia (Girard *Violencia* 268). En este caso, la seguridad y certeza de quien posee plenamente una nacionalidad serían un reflejo de su cercanía con respecto al centro sagrado que le confiere esa confianza: la cercanía a la nación como *instancia* de lo sagrado. Reencontramos aquí algunas intuiciones fundamentales de los teóricos clásicos de la nación. Renan, por ejemplo, concluía su clásica conferencia postulando que no había una razón propiamente fisiológica, lingüística o histórica que determinara la pertenencia nacional, sino que se trataría de una emoción que surge de una memoria colectiva conjunta (Fernández Bravo 65-66). Igualmente, en teorizaciones más recientes, que se dan en la izquierda boliviana, como en el caso de García Linera, se insiste en la importancia que tiene la creación de mitos, creencias, héroes y prácticas rituales compartidas (*Identidad* 27-29). Este punto también es destacado por Alison Spedding cuando estudia las cercanías de los rituales religiosos con los rituales nacionalistas o cívicos (*Religión* 22-25; 39-44). No resultaría sorprendente, pues, que la sacralidad de la nación se diga de la violencia que refleja el deseo de quien se muestra como *plenamente perteneciente* a ella, es decir, de quien no solo afirma su pertenencia, sino que la defiende y reivindica (de quien se *enorgullece* de ella, en una palabra). Esta cercanía con lo sagrado de la nación, el hecho de estar bañado en su luz, otorga a quien posee esa fe un especial atractivo para las sensibilidades hipermiméticas que intuyen que detrás de esa superioridad distante e indiferente se oculta la promesa de una completitud ontológica que solo se conseguirá con la *convicción* nacionalista.

La identificación de la nación con lo sagrado nos permite también comprender muchas instancias que son el producto típico de lo sagrado religioso. En este sentido, se pueden rescatar varias intuiciones de los teóricos de lo nacional que mencionamos más arriba para ponerlas en relación con las formas que lo sagrado reviste en términos religiosos. Recordemos, por ejemplo, que tanto Renan (Fernández Bravo 58) como Anderson (*Comunidades* 283) destacan el hecho de que los connacionales están sujetos a *compartir olvidos* históricos similares para mantenerse unidos. Este tipo de olvidos, no es difícil de imaginar, debe tener que ver con la violencia, es decir, ya sea con el ejercicio de la violencia por parte del grupo nacional o con violencias intestinas que corroen las relaciones intergrupales en el seno mismo de la nación.⁹¹ Cualquiera que sea el caso, la estructura de encubrimiento –que supone el olvido *sistemático* de un hecho histórico– nos permite acercar la construcción de la historia nacional de la del mito –tal como lo concibe la teoría mimética. En efecto, en esta teoría, el mito tiene la función primordial (aunque totalmente inconsciente e inintencionada) de transmitir la perspectiva de los perseguidores sobre el sacrificio de la víctima inocente. En otras palabras, el mito *sutura* el relato de buena conciencia que tienen los grupos (o las naciones) con respecto a su propia *cohesión*. El mito es siempre una interpretación de las formas en que el sacrificio original y luego los sacrificios rituales funcionan para garantizar la paz dentro de la comunidad (Girard, *Chivo* 35-63; *Choses* 114-122). Así, el mito involucra necesariamente una forma de olvido basado en la interpretación “errada” (según la concepción de la verdad de la teoría mimética).

⁹¹ Es evidente que incluimos en esta violencia fundacional que debe ser olvidada para que la nación se consolide, toda la violencia genocida que se ejerció contra las poblaciones indígenas del continente y cuyo olvido, tanto de la violencia original que las desplazó, como de la violencia que las mantuvo marginalizadas, era una condición para el buen funcionamiento de la nación.

Compartir un olvido de forma unánime como condición para ser parte de una nación nos permite comprender cómo la historia oficial, estatal y nacionalista de muchos países respondería a una especie de mitificación en el estricto sentido de encubrir una violencia fundadora. Esto debería ser especialmente importante en la consideración de las naciones latinoamericanas y sus historias pues, como señala João Cezar de Castro Rocha, la constitución de esas naciones no solo depende de olvidos que conciernen a guerras civiles entre bandos políticos, sino en la exclusión del diseño mismo de la nación del “otro otro”, es decir de los grupos indígenas y de origen africano (*Culturas* 324-31). Ese común acuerdo a la hora de olvidar a sectores completos de las sociedades americanas nos permite comprender en qué medida las historias oficiales (hoy cuestionadas a través de la narración de las historias indígenas o afroamericanas) encubrían el olvido de la violencia colonial ejercida sobre esas poblaciones.

Ahora bien, todo esto nos daría la impresión de que Mansilla y la tradición liberal anti-nacionalista tienen razón porque perciben que el nacionalismo radical se construye como un mito, es decir, se dan cuenta de que ese mito depende de olvidos que, sin ser propiamente intencionales, *sí* buscan ocultar realidades que no son agradables para quienes adscriben su fe a esa forma de lo sagrado. Encontramos aquí otra crítica que Mansilla le hace al mismo Zavaleta con respecto a los mitos que éste último defiende. Por ejemplo, uno de los primeros mitos que Mansilla asocia con el pensamiento de Zavaleta es el de la *riqueza nacional* en términos de recursos naturales pletóricos y la certeza de que estos recursos *pertenecen* a la población nacional. Mansilla designa abiertamente esta creencia y su consecuente sacralización de la nación bajo la forma estatal como un “mito” (*Mirada Zavaleta* 41-44). Esta elucidación del apego nacionalista estaría en acuerdo con algunos de los principales postulados de la teoría mimética sobre la formación de grupos y su consolidación cohesionada:

En base a esta mentalidad de ribetes *míticos* se ha originado una tríada del pensamiento nacionalista: la ideología del tesoro-mina que debe ser *preservado*, la *propiedad* del mismo a cargo de los dueños *originales*, *legítimos* y *exclusivos*, y la creencia de que toda *intervención* privada y/o extranjera en el rubro de los recursos naturales equivale a una especie de saqueo sacrílego. (44, los énfasis son nuestros)

Encontramos aquí un objeto metafísico de deseo que es amenazado por fuerzas que deben ser *expulsadas* a toda costa y que aspiran a poseer ese objeto, *quitándole* de este modo el *disfrute* de sus dueños *legítimos*. Notemos la similitud entre este argumento de usurpación y desposesión de un grupo con el de Mansilla y la desposesión del grupo noble y aristocrático de sus privilegios de casta y formación histórica. En esa perspectiva también existe un objeto de deseo producido por la doble mediación de clases antagonistas y un grupo “indiferenciador” que busca *apropiarse ilegítimamente* del objeto ajeno (objeto que además nunca les pertenece a las otras dos clases propiamente porque siempre fue usurpado primero) –en el caso de Mansilla, ese grupo parece ser el de la plutocracia de clase media y chola e incluso el de la misma burguesía o pseudo-burguesía del caso boliviano. El hecho de que exista una *causa* exacta a los males del grupo nacional permite que éste se cohesione en tanto que grupo de *poseedores legítimos* y, al mismo tiempo, seleccione a un grupo o a un tipo de agentes que son *sus enemigos*. Se trata de la inclusión de cada quien en la paz de la pertenencia, siempre y cuando se proceda a odiar al otro y a expulsarlo en caso de encontrarlo. Notemos, una vez más, la recurrente *estructura* de la discusión: es en nombre de una *posesión* específica, de un objeto de deseo, que el *otro* representa una *amenaza* al querer *arrebatarlo*. Como decíamos, no es una estructura del todo diferente a la que hacía que Mansilla repudiara el ascenso de las clases populares tal como lo vimos en el primer capítulo: se teme que la pérdida del objeto nos ponga en la misma dimensión que esos *otros* que lo codician y de quienes *hay que diferenciarse*. Además, este esquema también se parece al que el joven Zavaleta postulaba como parte de las relaciones entre Latinoamérica y Europa: no deberíamos tratar de competir en

lo que les envidiamos sino postular aquello que ellos nos pueden *envidiar a nosotros* (aunque esta envidia solo se vaya a dar en el largo plazo, es decir, en el futuro).

3.7 DESEANDO UNA MODERNIDAD NO TAN MODERNA

Si Mansilla cuestiona de ese modo el apego excesivo de los nacionalistas a una serie de mitos sobre el valor de lo propio, tratemos de ver cómo es que él concibe esta cuestión y si no hay algo que ocupe una función similar a la que critica entre los nacionalistas (es decir, una suerte de principio mitológico sagrado). Al parecer, la cuestión nacional se reduce para él a una cuestión *emotiva, subjetiva* que llama a los *afectos* e involucra más un fervor de creencia, una serie de necesidades humanas, demasiado humanas, que nada tienen que ver con una justificación científica objetiva. Daría la impresión, pues, de que los seres humanos en este esquema, sobre todo los de las regiones subdesarrolladas, buscaran a toda costa *mitos de compensación* ante la desgracia de haber nacido en sitios o naciones que son *poco valorados*. Las pertenencias serían, en ese sentido, siempre el producto de un fervor *resentido* más que de un orgullo positivo.⁹² Ahora, ¿no encontramos –una vez más– esa contradicción que quiere que Mansilla defienda, al mismo tiempo,

⁹² Fredric Jameson, al estudiar el tropo del resentimiento en la novelística inglesa del siglo XIX, insiste en que se trata de un ideologema reaccionario (*Political* 173-93). Sin embargo, su demostración o el punto central de su capítulo no es muy fácil de asir y más parecería ser una constatación de la existencia de tal ideologema, es decir, de tal tropo en textos que él considera como reaccionarios. El problema, sin embargo, es que no nos dice exactamente en qué radica el éxito y la importante difusión del ideologema del resentimiento. Imaginamos que algo así debe existir para que se recurra a él con tanta frecuencia. No que sea una descripción de la realidad, sino que parece ser lo suficientemente intuitivo y hasta de sentido común como para preocuparse en elaborar una refutación explícita.

algunos valores que provienen del tipo de pertenencia que luego denuncia como irracional, subjetivo, basado en las emociones e injustificable en términos racionales? ¿Cómo es posible defender ambas posiciones sin caer en una *contradicción* o, por lo menos, en una *paradoja*? Una vez más, es útil reparar en el lenguaje que Mansilla utiliza para dar cuenta de las ilusiones que proveen las formas de pertenencia anti-modernas como la pertenencia nacional o cultural:

Este tipo de ejercicio intelectual [el de buscar la identidad nacional pura y original] *no* debe su popularidad y reiteración a argumentos lógicos, sino a un designio que se halla en las capas más profundas de la consciencia individual y colectiva: al propósito perseverante por conseguir y mantener algo *estable*, algo que *dé sentido* a las otras actividades humanas, incluidas, en primer término, las exegéticas, algo que no sea relativo, sino que contribuya como fundamento perdurable a establecer *derroteros claros y objetivos indubitables*. (*Crisis* 100, los énfasis son nuestros)

¿No son estas palabras similares a las que usó a la hora de hablar tanto de los aspectos que las naciones conservadoras buscan y a los que se aferran, como de los aspectos que añora del hogar paterno y la constelación infantil? Si la estructura de la adhesión nacional adquiere la forma de la adhesión a lo sagrado religioso, ¿no podemos decir que lo que Mansilla critica aquí es lo que la nación provee en tanto que *reemplazo* de la religión, la que él mismo reivindica como algo necesario (*Aspectos* 57-80)? Se podría pensar, por lo tanto, que Mansilla nos propone una forma más de la clásica “salida” filosófica de las ilusiones necesarias: es algo que no es justificable racionalmente pero que es necesario para desencadenar los actos que, fundados en ese axioma incuestionable, vayan a ser racionales y totalmente legítimos. Sin estas condiciones, sin esas formas de pertenencia, de las cuales la nación no es sino una, los seres humanos particulares no serían capaces de llevar adelante sus grandes proyectos y, es más, no podrían llevar una existencia tranquila, soportable. Caemos en la *clásica alternativa* entre un mundo sacralizado, lleno de sentido y un mundo desencantado, ajeno; es la alternativa que Max Weber había señalado, entre

muchos otros⁹³, en su diagnóstico de la modernidad como desencantamiento del mundo (Weber 229-30).

Ahora, puede que Mansilla tenga una actitud distanciada con respecto a este proceso según el cual el ser humano tendría la necesidad de adoptar ilusiones necesarias para poder vivir, en una suerte de perspectiva desencantada pero que acepta la necesidad de la ilusión, lo que podría resumirse a una suerte de *cinismo*⁹⁴. Sin embargo, hay un aspecto adicional que debe ser considerado en esta aparentemente “aséptica” visión de la cuestión nacional. Mansilla admite haber tenido aspiraciones políticas en su autobiografía y lo hace confesando que se trataba de una ilusión cuya fuente era la creencia de que ese papel político era parte de su *destino* en función de su *pertenencia de clase*. “En la esfera de las ilusiones políticas fue una necesidad el acariciar metas tan irreales –*creer que la primera magistratura de la nación estaría al alcance de la mano*- como si me correspondiesen *por derecho de nacimiento*” (*Memorias* 15, los énfasis son nuestros).

Tenemos aquí una interesante prueba de cómo funcionaría el *pensamiento señorial* con respecto a la nación y al hecho de pertenecerle. Por un lado, existiría una suerte de *certeza* del “derecho de nacimiento” a ocupar los altos cargos de mando en el seno de la nación que, por el otro lado, se *niega* como ilusoria, como algo que se tiene a distancia, como algo que, en última instancia, es causa de *vergüenza*, denegación y rechazo. El derecho natural a comandar la nación no impide que se sienta vergüenza o desprecio por esa misma nación. La conjunción de ambas formas de relacionarse a la nación –destino de mandato y vergüenza– podrían permitirnos

⁹³ Pensamos, por ejemplo, en la mención que hace Kurz en el artículo suyo que ya citamos, “El fin de la política” y también en el libro de Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*.

⁹⁴ Concebimos el cinismo de modo similar a cómo Sloterdijk lo define de forma negativa en su *Critique of cynical reason* (5). Para una crítica de esa concepción de la ideología, remitimos a Žižek *Sublime* (55-58).

comprender los comportamientos “entreguistas” que Zavaleta (junto con la escuela nacionalista posterior a Montenegro) trata de denunciar (*Obra* Tomo I 61-62). En la medida en que la casta con derechos de nacimiento niegue a la nación a la que le avergüenza tener que comandar, se verá favorable a entregarla a manos de quienes tiene por seres *superiores* y ante quienes siente *vergüenza* de su pertenencia. En otras palabras, el impulso a mandar en la nación a la que a pesar de uno mismo se pertenece, hace que uno quiera transformar esa nación en función de las naciones que, por comparación, nos hacen sentir vergüenza de la propia.

La cuestión que se nos plantea aquí parece ser fundamental pues nos presenta una situación que no es del todo rara. Si se tiene vergüenza y desprecio por el país al que se pertenece, si no se es nacionalista a muerte y se pretende que la cuestión nacional sea meramente una ilusión necesaria, si se tiene la propia pertenencia como el producto de una arbitrariedad insignificante y en consecuencia se la considera con cierta distancia objetiva, ¿cuál es la razón para desear comprometerse con ese país y buscar ser gobernante de su sociedad? Este tipo de cuestiones resultan pertinentes pues nos parece que pueden conducir a pensar que incluso en alguien como Mansilla, que deniega de forma explícita a la nación a la que pertenece y al nacionalismo, el efecto de la pertenencia no es distinto al que tiene en alguien como Zavaleta. Así, la pertenencia también genera una cierta oscilación entre el orgullo y la vergüenza; orgullo de ser un personaje egregio de la patria y vergüenza por tener que serlo *en esa patria*. Incluso se podría plantear este tipo de relacionamiento con lo nacional como un rasgo característico del *pensamiento liberal* boliviano que tiende necesariamente a una aceptación de las influencias internacionales y cosmopolitas.⁹⁵

⁹⁵ Ése era sin duda el caso de varios hombres de la clase política y autores bolivianos de principios del siglo XX. Así, por ejemplo, se podría mencionar la xenofilia de personajes como Chirveches, Arguedas y Montes, entre otros tantos que percibían lo extranjero como necesariamente bueno y siempre y sin duda como mejor a lo nacional, a lo propio. Sin embargo,

Esta forma de pensar reflejaría, en todo caso, la convicción de que el mejor gobierno para un país subdesarrollado es uno conformado por una elite intelectual, una elite tendiente evidentemente a la tecnocracia, a la institucionalización y construcción de formas administrativas de lo común que estén lo más alejadas posible de las formas emotivas y subjetivas de los lazos tradicionales de obligación recíproca.

El modelo de la modernización para esta visión liberal sería, entonces, el del individuo inmunizado contra los excesos de las adherencias a las formas de pertenencias que se tienen por arbitrarias e irracionales (con residuos de pre-modernidad). Éste es un individuo abstracto y libre, que actúa en el mercado en función de sus preferencias racionalmente consensuadas y que no responde a *impulsos emotivos* que lo ligen con determinaciones arbitrarias. Sin embargo, ¿queda algún tipo de pertenencia viable para este tipo de individuo? ¿Hay algún grupo al que adhiera incluso a pesar suyo? ¿De qué tipo de *pertenencia irracional* pero necesaria se reclama este individuo si no es de la de la nación? Si aceptamos que el cinismo individualista es lo que prevalece en la visión que tiene Mansilla de la nación, entonces habrá que aceptar *que esa visión es similar a la que denuncia*. Es una posición similar a la de aquellos que, descreídos de todo, relativizan cualquier forma de sacralización y de verdad y la transforman en una banalidad más disponible para el consumo mercantil. Regresamos al punto de encuentro entre el rechazo de la indiferenciación introducida por la modernización colonial y capitalista y, al mismo tiempo, la queja constante por la incapacidad para adoptar los aspectos positivos de la modernización, queja que surge justamente de la incapacidad de deshacerse de los aspectos pre-modernos.

no podían evitar presentarse o asumirse como representantes de ese país al que tanto despreciaban.

Así como vimos que hay una queja por la conservación exacerbada e innecesaria de apegos familiares basados en los afectos, de igual modo podríamos preguntarnos a esta altura a qué obedecería el apego a una *tradición jerárquica* que se quiere aristocrática si no es a los mismos valores familiares que se criticaban por otra parte. Y hay que agregar que la familia es el grupo nuclear de la construcción nacionalista, por lo que no se podría concebir una nación sin un tipo de familia que la constituya o una familia sin una ampliación nacional a la que tienda. ¿No será que estamos aquí ante una diferencia que tiene que ver con *la clase*? ¿No estaremos tocando el punto de la distinción en función de la cual la familia plebeya es indeseable y vulgar y la familia aristocrática, al contrario, es elevada y digna? ¿No sería el “aristocratismo” de Mansilla una forma de desear un regreso a esos valores familiares y a la familia como valor; esos mismos elementos que configuran la causa profunda de comportamientos pre-modernos indeseables como el nepotismo, el clientelismo, la empleomanía y el prebendalismo?⁹⁶

⁹⁶ Encontramos una paradoja similar en el pensamiento de algunos defensores bolivianos del indianismo como, por ejemplo, en el caso de Silvia Rivera. En sus propuestas también parecería existir una denuncia de comportamientos anti-modernos como el clientelismo, el prebendalismo, el compadrazgo, entre otros, a la hora de hacer política (*Oprimidos* 65), al mismo tiempo que se defiende la conservación de los comportamientos y costumbres culturales de los grupos indígenas (sobre todo de los grupos andinos, quechuas y aymaras). Es como si un comportamiento anti-moderno que afecta al funcionamiento político del país fuera lo peor en caso de ser utilizado por blancos y cholos de clase-media alta, pero en cambio fuera lo mejor si es practicado por indígenas o cholos “plebeyos”. Creemos que esto se debe al relativismo instaurado por la noción de *Locus de enunciación* que termina introduciendo una diferencia entre una misma práctica en función de quién la realiza. Así, en el discurso de Rivera, mientras que el clientelismo es forma de colonialismo desde el punto de vista de las clases dominantes, puede ser signo de resistencia desde los estratos dominados. El problema es que se podría relativizar demasiado el poder destructor de la categoría de ‘discurso’. Al final, el discurso y todas sus capas de construcción de poder no pueden nada en contra de la exterioridad arbitraria y contingente del puro lugar de enunciación. En tal caso, vale más ahorrarse el desgaste intelectual de los análisis que buscan desacreditar un discurso cuando basta y sobra la denuncia del *locus de enunciación* para hacerlo. ¿Para qué concentrarse en la argumentación de alguien como Carlos Mesa si se sabe que su lugar de enunciación es la elite letrada boliviana y que, por lo tanto, no puede decir nada sobre la subalternidad que sea correcto o digno de considerar? (Para una crítica

3.8 ¿QUÉ INDIVIDUO SIN PERTENENCIA? ¿QUÉ PERTENENCIA SIN RITUAL?

Otro cuestionamiento crucial que se puede hacer en lo que concierne a esta temática surge de la coincidencia entre el tipo de individualidad desapegada que propone Mansilla para distanciarse de los lazos y pertenencias excesivas y el tipo de *individualidad anómica* que denuncia como *exceso de la modernidad* (Espíritu 172-79). Es necesaria la primera para que se desarrolle la segunda y, sin embargo, la segunda es indeseable mientras que la primera no lo es. ¿Cómo se puede aspirar a una individualidad crítica con respecto a los excesos ideológicos de los mitos profundos de la colectividad sin promover al mismo tiempo el potencial desarrollo de un individuo anómico y dispuesto a seguir las modas del día y el relativismo irresponsable de los post-modernos? Es como si el mismo individuo estuviera sujeto a ambas tendencias: o el nihilismo radical del postmodernismo anti-nacional o el fundamentalismo radical del nacionalismo extremo. El desapego cínico conduciría de algún modo a su contrario, la búsqueda de un arraigo seguro en raíces irracionales.⁹⁷

Sabemos, además, que una de las condiciones de ese desapego cínico es la renuncia a la fe en la pertenencia nacional. Es más, ese mismo desapego es el que promovería los comportamientos anti-éticos que caracterizan a la mentalidad corrupta de los funcionarios públicos

de las contradicciones a las que conduce el lugar de enunciación de alguien como Carlos Mesa, cfr. Claros *Traumas* 111-37).

⁹⁷ Quizás sea esta idea la más importante y rescatable del libro de Peter Sloterdijk que ya mencionamos, *Critique of cynical reason*, en el cual denuncia la forma cómo, al comienzo del siglo XX, con las dos derrotas consecutivas de Alemania (las de 1870 y de 1914), se introdujo un cinismo pesimista que, por muy similar que fuera con el cinismo libertario que propone Sloterdijk, era esencialmente conservador pues abrió el camino al nazismo. Como muestra en su parte histórica, la mentalidad cínica se caracterizaba también por un “lavarse las manos” político que condujo a que nadie se opusiera con seriedad a la subida al poder del nazismo, ni siquiera la seriedad anti-cínica del comunismo pudo alcanzar en contra del impulso cínico de dejar hacer por la mera ironía de ver qué harían los fascistas con el poder.

latinoamericanos, esa total falta de consideración por los otros que componen la sociedad de la que tanto se queja Mansilla. ¿Existe una forma de proponer una cosa sin caer en la otra? ¿Se trataría acaso de una apuesta por una especie de *fundamentalismo estratégico*? ¿O habría que ver un pensamiento acomodaticio, oportunista, del tipo que quiere quedarse con el pastel y comérselo al mismo tiempo? Lo que nos conduce a una última sospecha en torno a estas cuestiones: ¿no será precisamente que el afán por desapegarse de los lazos tradicionales como los de la nación surge de un apasionamiento ferviente e irracional por *no ser engañado*, por no quedar como un idiota, por no caer en las trampas de la representación, de la transparencia y la ingenuidad? ¿No hay un fanatismo de tipo *religioso o nacionalista* en el desencanto mismo, en el afán moderno y racional de criticarlo todo, de tener una mirada crítica y racional sobre todas las cosas? ¿No se recae aquí en una suerte de religión de la razón, en la pertenencia a una “nación de los racionales”? Esta irracionalidad dentro de lo que aparece como racionalidad, es decir, esta irracionalidad afectiva del racionalismo mismo, puede ser comprendida en el marco que Jon Beasley-Murray, refiriéndose al análisis de Degregori, nos ofrece: “Degregori argues that to understand Sendero, we should ‘invert Pascal’s phrase, ‘the heart has reasons of which reason is unaware’,” and say of Sendero’s leading group that ‘reason has passions of which heart is unaware’” (117).

Para tratar de responder a estas preguntas, podríamos indagar en lo que Mansilla no percibe en sus críticas de estos comportamientos rituales tradicionales y que luego son tan susceptibles de ser capturados por el fanatismo nacionalista. Mansilla adjudica una serie de prácticas y comportamientos a los societarios de estas naciones subdesarrolladas, sobre todo de la boliviana, y afirma que aquellos son conservadores, retrasados, obstáculos para la modernización y propios de mentalidades provincianas. Cabe, pues, preguntarnos si estos comportamientos no tienen que ver con *técnicas concretas* para mantener cierta paz en el seno de estas comunidades y si no son,

en este sentido, subproductos de la *ecología sacrificial* que la teoría mimética nos posibilita estudiar. Enumeremos algunos de los rasgos que caracterizan a estas prácticas para ver qué significación tendrían dentro de la ecología sacrificial que nos propone la teoría mimética. Se trata de “rutinas y convenciones devenidas obsoletas y hasta irracionales”, constituyen “un obstáculo notable para todo proceso de desarrollo y modernización” y contribuyen a “alargar la vida de hábitos sociales necios y engorrosos, lo que se ve claramente en ambiente de pueblo chico” (*El carácter* 10). Mansilla insiste en que estos rasgos, característicos de aquellas prácticas, las acercan definitivamente de hábitos, actos y costumbres que son estrictamente religiosos. Así, poseen “el carácter santurrón, mojigato y superficial de las prácticas religiosas” que no son sino “rituales reiterativos vacíos, muy cercanos a las *supersticiones*” (el énfasis es nuestro).

Todos estos aspectos son sumamente cercanos a lo que lo sagrado produce según la teoría mimética: formas rituales que reviven la pacificación originaria instituida por el proceso de crisis mimética y de sacrificio *catártico*. La gran diferencia, que es precisamente lo que Mansilla no percibe del todo a la hora de criticarlas, es que la teoría mimética ve en estas prácticas rituales la cosificación o reificación de técnicas para conjurar lo sagrado y mantenerlo en su sitio, impidiendo que rebalse e invada a la sociedad sumiéndola en el inmemorial caos de aquella indiferenciación que condujo al primer sacrificio (Girard *Violencia* 26-28). Todos esos rituales despreciables desde un punto de vista superficialmente racional son *la base misma* de la cultura y la racionalidad tal como las conocemos (Girard *Orígenes* 134). Son producto, justamente, de la repetición de aquello que se cree que funciona y que ha probado funcionar con anterioridad ante un problema o una amenaza (una proto-forma de conocimiento empírico, aunque sin la rigidez de la experimentación científica).

Estas prácticas serían, todas, formas de alejar, contener y mantener la violencia en su sitio, esto es, de impedir que lo sagrado se *confunda* con el mundo profano de lo cotidiano. Una de las grandes ventajas de la teoría mimética es que no mira a estas prácticas como productos de una irracionalidad sin sentido (o simplemente una irracionalidad pre-moderna) y, por lo tanto, no las desprecia ni es condescendiente con su supuesto exotismo. Estas técnicas rituales son formas claras de *racionalización* ante la irrupción inesperada y constante de la violencia en los grupos humanos y responden siempre a una *lógica coherente*. Todos estos son, por lo tanto, mecanismos de protección de las comunidades humanas para evitar el proceso de indiferenciación violenta que conduce a una crisis (Girard *Choses* 36-37). Las rutinas y convenciones serían, tal como lo propone la teoría mimética, el origen de las instituciones sociales. En un principio, son tan solo el medio de conjurar (aunque solo sea en la *creencia* de los practicantes de dichas costumbres) la irrupción de la violencia, pero, con la costumbre y la repetición, pasan a ser leyes, preceptos morales y formas de conductas implícitas en el grupo (56-92). Asimismo, “el trato social, plagado de chismes, intrigas y traiciones” (Mansilla *Carácter* 10) obedece también a procesos en los que la protección de lo social prima.

Ahora, estos aspectos, que son generalmente considerados como negativos, se desarrollan porque la protección de la sociedad es, a su vez, la puesta en peligro del societario que potencialmente la amenazaría. Los chismes, las intrigas y traiciones son unas de las tantas formas de asegurarse de que uno no será el expulsado del grupo por no haber obedecido de forma correcta los rituales habituales de la comunidad.⁹⁸ Mansilla intuye claramente este proceso pues más

⁹⁸ A propósito de la función social del chisme, se puede consultar el libro *Discreet indiscretions* de Jörg Bergmann. No es nada difícil hacer el vínculo entre sus postulados y lo que la teoría mimética afirma a propósito del control de la violencia a través de una reproducción institucionalizada y ritual del mecanismo sacrificial, aunque el libro se esfuerza demasiado por

adelante en esa descripción de los rasgos provincianos y conservadores de la nación boliviana sugiere que son esas características las que fungen como “pilares de la identidad nacional” (*Carácter* 10-11). Esta sospecha no contradiría en absoluto la idea que la teoría mimética se hace de las rutinas religiosas a la hora de fundar las bases institucionales del funcionamiento social: “Lo religioso dice realmente a los hombres lo que hay que hacer y no hacer para evitar el retorno de la violencia destructora” (Girard *La violencia* 269).

El siguiente paso que da Mansilla es el de conectar todos estos rasgos de la comunidad cerrada que caracterizarían a la nación boliviana (y destaca que se trata sobre todo de la parte occidental) para vincularlos con el *autoritarismo*. Este gesto es crucial porque permite reparar en un rasgo que no debería ser visto como algo superficial y es el vínculo que hay entre esas proto-instituciones o instituciones implícitas con la reproducción del poder y de la dominación. Estas características no son solo la fuente de la vergüenza de los afortunados cosmopolitas que se la pasan comprándose con los hábitos desapegados e indiferentes de europeos occidentales y norteamericanos. No solamente es una queja de una persona privilegiada que se siente avergonzada por su origen porque percibe en las prácticas del otro –al que tiene por superior– principios que se le escapan y que por eso mismo desea para sí. Estos comportamientos no solo son esa fuente constante de preocupación, falta y vergüenza para el intelectual, sino que *también son fuentes y formas de encubrir la estructura y el ordenamiento vigente de la sociedad*. Se debe insistir en que ese ordenamiento es el que se ha impuesto desde el momento de la ruptura colonial, es decir, a través de la pacificación progresiva y secular del momento sacrificial que inaugura la historia de

probar la utilidad de su definición del chisme como una *indiscreción discreta* (paradoja que podría ser absorbida por la estructura ambivalente de lo sagrado). Referimos principalmente a la sección sobre el chisme como forma de control social (140-49).

ese orden en el continente. La confluencia de todas las técnicas de pacificación por medio de proto-instituciones –instituciones basadas en los usos y costumbres, instituciones heredadas de la colonia, instituciones adoptadas en la República copiando las que existían en Europa y los Estados Unidos, instituciones surgidas *ad hoc* por las confrontaciones de clase, étnicas o regionales, instituciones improvisadas en situaciones conflictivas– ha contribuido a forjar un orden que no deja de ser injusto, arbitrario, pero que se reproduce por la terrible posibilidad de que la violencia se desborde sin control alguno.

3.9 IMITACIÓN Y CONOCIMIENTO LOCAL

Es, sin duda, contra la perpetuación de ese orden señorial que Zavaleta concibe su teoría sobre la revolución socialista y su necesidad para que Bolivia pueda sobrevivir (es decir, para que pueda existir). Y es por eso también que no va a dudar en identificar el valor nacional o el valor de lo nacional con el derecho de quienes han sido más *desfavorecidos* por la institución de ese orden colonial/capitalista/moderno. Así, es interesante notar cómo en la evolución del pensamiento de Zavaleta sobre la nación, éste parece concebirla como un derecho inalienable que los pobladores del país buscan obtener. De este modo, por ejemplo, en un artículo⁹⁹ titulado “Cinco años de Revolución Nacional en Bolivia” (1957) y que ya tiene elementos del nacionalismo que lo caracterizará más adelante, Zavaleta concibe la Guerra del Chaco como el acontecimiento en que los bolivianos reencuentran su nacionalidad. Este reencuentro se debería al hecho de que el país

⁹⁹ El artículo data de 1957, es decir, apenas uno o dos años después de los poemas y artículos que comentamos más arriba en este capítulo. Fue publicado en el semanario uruguayo *Marcha*.

habría vivido “más de cien años mirando a Europa”. Este regreso es también el de “los bolivianos a su destino como nación, extensión histórica y límite en los fines y en las miras” (*Obra I* 529). Varios elementos nos son útiles aquí: primero, el hecho de que, siguiendo la tradición ensayística latinoamericana (Castro Rocha 180-87), Zavaleta conciba la relación de Bolivia con respecto a Europa como una *imitación*, es decir, como una *sumisión* a lo que ésta hace o deja de hacer. Segundo, que la pertenencia nacional es concebida desde aquí como un derecho inalienable que involucra, hasta cierto punto, la existencia de una identidad establecida de antemano. Tercero, la posibilidad que esa pertenencia nacional esté vinculada al desarrollo de un tipo de conocimiento específico y hasta cierto punto único.

En lo que concierne a lo primero, cuando Zavaleta habla de los “más de cien años” en que el país se la pasa “mirando a Europa”, no solo se trata de una mirada admirativa o contemplativa; se trata indudablemente de una mirada que busca un *modelo de ser, de hacer* y, claro, de *desear*. Como muchos ensayistas antes y después de él, lo que Zavaleta reprocha al país es su *imitación* sumisa de Europa. Es por eso que solo ahora se *recuperan* “el destino”, los fines” y “las miras”. Lo que recupera la nación es su *orientación en el deseo*: puede desear por *sí misma* y por lo tanto puede actuar por *sí misma*, es *autónoma*, es decir, en términos políticos, es *soberana*.

Ahora, Zavaleta no se queda en un idealismo de la imitación y tampoco pretende que ésta solo se dé como un problema de originalidad cultural; lo que a él le preocupa son las cuestiones de dominación, es decir el poder mismo. Es aquí donde ingresa la cuestión del segundo punto, este regreso a lo propio se caracteriza por “llegar a lo real, compuesto de explotación injusta de las riquezas del suelo en beneficio de los intereses extraños, sojuzgamiento por un Superestado en lo político”. Se trata, en última instancia, de un regreso “a lo nacional que era entonces la *carne herida* antes que el mito jingoísta” (el énfasis es nuestro). Dos aspectos son importantes en estos

pasajes: primero, el hecho de que la dominación se diga de una *enajenación* de lo propio (exactamente aquello que Mansilla presenta como mito nacionalista); segundo, que lo nacional se diga primeramente de un afecto, es decir, de “la carne herida” antes que de una voluntad de afirmación expansionista.

Dejando de lado la cuestión de la expropiación y explotación de los recursos naturales a manos de extraños, concentrémonos un momento en esa idea de “la carne herida” como condición o situación de lo nacional.¹⁰⁰ Zavaleta podría muy bien estar refiriéndose a todos los afectos angustiados que habíamos visto construirse en sus textos anteriores con respecto al destino de los oprimidos y explotados. Se trataría pues de una suerte de *refugio*, de derecho último ante una situación insufrible e inhumana, ante la miseria como condición de vida. La nación sería un sitio de repliegue ante la herida. De igual modo, en términos mucho más inmediatos, la referencia puede ser también a la guerra que los bolivianos venían de luchar. Sería en ese sentido, el de una carne herida en común durante esa guerra, que los bolivianos buscarían su propia identidad y lo que les pertenece. Lo importante en ambos sentidos es que el sentimiento nacional tiene su origen en esa herida y es desde ahí que surge la identidad a la que nos referimos, esa que está dada de antemano

¹⁰⁰ En *Mestizaje upside down*, Javier Sanjinés hace un interesante análisis sobre la metáfora “carnal” que utiliza Zavaleta en *El desarrollo de la conciencia nacional*. En esa lectura, la carne tiene que ver con la relación entre el campesinado y el proletariado. En la lectura de Sanjinés (que, en nuestra perspectiva, comete unos pequeños contrasentidos), es el campesinado indio y, sobre todo, la masa los que otorgan la carne al esqueleto obrero en el movimiento revolucionario de 1952. A partir de esta línea metafórica altamente corporal y, por eso mismo, corporativa (muy al estilo de la moda académica norteamericana en torno al cuerpo), Sanjinés parece atribuir ciertos rasgos positivos al hecho de que Zavaleta describa a la sociedad boliviana como abigarrada (139-48). Esta valoración positiva de lo abigarrado ha sido criticada por Souza (Zavaleta *Obra* Tomo II 22). Estamos más de acuerdo con esta visión que con la de Sanjinés: el abigarramiento no es algo que Zavaleta celebre como un particularismo único y específico de la sociedad boliviana, sino que es un desafío común a muchos casos en los que la modernización debe ocurrir sobre bases sociales no homogeneizables.

y que ahora hay que buscar, de la que hay que dotarse. La ofensa, la herida que forja la nacionalidad la dispone, entonces, en una condición cercana a la de una víctima. La situación de víctima ofrece las condiciones para el desarrollo de una identidad específica y de un tipo de conocimiento que, al corresponder a esa identidad y esa situación, es único.

Zavaleta, por lo tanto, no teme asociar el sentimiento nacionalista a la subjetividad, a emociones y afectos que pueden muy bien ser irracionales en un sentido clásico, pero que tienen una clara razón de ser en términos emotivos. A diferencia de Mansilla, Zavaleta afirma la pertenencia emotiva por encima del afán cognoscitivo, epistemológico. Éste es de hecho uno de los rasgos salientes de su propuesta de un conocimiento local: no hay forma de conocer el mundo social que sea aséptica, que esté totalmente inmunizada contra las emociones y afectos. Este postulado de un conocimiento atravesado por las condiciones contextuales de su producción acompañará a Zavaleta a lo largo de su vida, pero encuentra su expresión más precisa en la época inmediatamente posterior a aquella en la que se interesa más por la teoría marxista ortodoxa y por el debate sobre el doble poder entre Lenin y Trotsky. Estamos hablando del año 1974 y de un ensayo que se presenta como una problematización de la “ciencia social”: “Movimiento obrero y ciencia social. La revolución democrática de 1952 en Bolivia y las tendencias emergentes” (*Obra* Tomo I 691-726). Es aquí, en un apartado titulado “El fondo histórico” (707), que Zavaleta nos explica esta noción del conocimiento como algo determinado por su contexto de producción.

Aquí encontramos esta afirmación rotunda que niega la posibilidad de un conocimiento puramente racional y desapegado: “Pero el conocimiento gratuito o creación científica determinados internamente, la colocación del sujeto científico como una entelequia o condicionada, es decir, como una *‘cosa que lleva en sí el principio de su acción y que tiende por sí misma a su fin propio’*, nos parece realmente un conocimiento falso” (*Obra* Tomo I 707, el

énfasis es del original).¹⁰¹ Las implicaciones de postular una forma de conocimiento que esté así de fundamentada en su contexto concreto de producción o en su condición de pertenencia son muchas, pero una de las más sobresalientes tendría que ser el hecho de que todo acuerdo cognitivo resulta imposible pues las conclusiones a las que llegue el conocimiento sujeto a sus condiciones siempre será distinto de aquél que resulte de otras condiciones. La única forma de llegar a un acuerdo sería a través de la transformación de los otros contextos políticos al contexto propio o la capacidad de convencer a todos que el conocimiento que produce ese tipo de contexto es el correcto para todos. ¿No sería este gesto el que se promueve precisamente en las empresas de dominación, colonización y hegemonía de un grupo por encima de otros? ¿No estaría Zavaleta postulando el mismo principio que actúa en el proceso imperialista y colonial que busca criticar y cuestionar? Si esto es así, nos encontraríamos con una situación en la que los bandos rivales, cada uno con su

¹⁰¹ Habría que poner en contexto esta discusión sobre la importancia de concebir lo que ocurría tras la Revolución del '52 como algo local, específicamente nacional. Este debate tenía lugar por lo menos hasta 1967, época en la que Zavaleta publica *El desarrollo de la conciencia nacional* (Obra Tomo I 121-210). Diez años antes de la introducción de esta obra, Zavaleta denunciaba los esfuerzos de algunos intelectuales por concebir la Revolución Nacional en términos internacionalistas, es decir, como parte de un movimiento abstracto de revolución mundial. Zavaleta parecería enmarcar ese tipo de afirmaciones dentro de su concepción de la “mirada hacia afuera”, de la mirada imitativa con respecto a Europa y, en el caso específico del texto al que nos referimos, a Occidente. Así, puede afirmar que “Los ideólogos de las semicolonias, [...], se gratifican con el juego de los grandes términos, con un universalismo implacable, minucioso y jibarizado. Bolivia ingresa así a la defensa de la civilización occidental o a la lucha por la revolución mundial” (123-24). Y unas líneas más adelante dice que “La alienación prefiere, [...], hablar de revolución mundial o de civilización occidental y no de la lucha de la nación por ser efectivamente nación” (124). Zavaleta se enfrentaba en este momento a las críticas que venían de otras secciones de la izquierda que no estaban incluidas en el MNR y que afirmaban que la revolución no serviría de nada, a menos que fuera internacional, regional y mundial. El PRIN, el POR y la Democracia Cristiana estarían entre esas corrientes. Siguiendo una problemática similar, Silvia Rivera escribirá un ensayo sobre la supuesta pertenencia de Bolivia al mundo occidental (“Mito” 65-68) y Álvaro García Linera tocará el problema de la posibilidad de una revolución (esta vez plenamente indígena y comunista) sin que ésta ocurra a nivel mundial en dos momentos de su obra (*Forma* 15-29; *Geopolítica* 97-112).

producción de conocimiento propia, serían dobles en la acción: ambos desearían lo mismo, esto es, ambos desearían proponerse como las únicas formas reales de conocimiento posible, como la verdad misma.

Dejemos este problema planteado: un conocimiento o un modo de conocer *es solo* válido universalmente por medio del poder, es decir, por medio de su difusión hegemónica y la imposición o generalización de las condiciones de existencia concreta que le dieron origen. Sin embargo, fue la derrota o condición dominada la que produjo en un primer momento la condición de la identidad y del conocimiento diferenciado. El conocimiento quedaría, en este esquema, imbricado con la cuestión de la dominación, pero con la futura posibilidad de hacerse dominador, hegemónico. Esta cuestión de la dominación es crucial, en lo que nos interesa a nosotros, pues es algo en lo que la teoría mimética no pone la suficiente atención, al menos dentro de la obra de Girard y de algunos de sus seguidores. En efecto, cabe preguntarse cómo es posible que se establezca una situación de dobles miméticos por la reciprocidad en situaciones en las que el poder de infligir violencia es asimétrico. ¿No resulta sumamente cínico decir que el dominado y el dominador son dobles miméticos en la medida en que se conciben como antagónicos? ¿Cómo se podría justificar una afirmación así?

Llegamos aquí a un punto en el que la teoría mimética debe ser cuestionada en la medida en que parece caer en una contradicción o paradoja, pues, si bien afirma que el conocimiento verdadero de las cuestiones sociales y humanas se puede dar a través de ella, también reconoce que la verdad surge de la perspectiva de la *víctima universal* que representó Cristo al ser crucificado (*Choses* 457). ¿Cómo pueden coincidir estas dos afirmaciones? Si la perspectiva de la víctima en tanto que perspectiva universal es la que posee la verdad del conocimiento mítico al que el perseguidor está limitado a acceder, ¿no sería necesario universalizar esa perspectiva para

hacer que la verdad pueda realizarse (no coincide esto, además, con la noción zavaletiana de un conocimiento local, localmente victimizado o victimizado localmente)? Pero, además, ¿no se supondría que la rivalidad entre víctima y verdugo sería imposible de establecer por su asimetría, haciendo que la situación de dobles no surja, y que, por lo tanto, la víctima, el dominado, el subalterno sea siempre el que tiene la verdad de su lado?

La cuestión que se nos presenta aquí es la de saber cómo el dominado, el explotado, el colonizado, la víctima de cualquier tipo, podría presentar su verdad ante un mundo que no percibe su verdad en absoluto. El poder y la dominación son, pues, aquello que se encarga de anular esa perspectiva, de callarla a través de los diferentes mitos de justificación de la dominación y explotación. ¿Cómo hace la víctima para salir de su situación, entonces, si no es a través del uso de la violencia, violencia que se justifica porque no difiere de la violencia que utiliza el dominador para someterla? ¿No sería en ese nivel y solo ahí que la duplicidad generada por la rivalidad mimética tendría lugar? El problema de este postulado aparece apenas damos un paso más en esa dirección: ¿y qué ocurre si la verdad universal concreta que nos otorga el conocimiento local o el conocimiento de la víctima es precisamente el de usar la violencia, es decir, el de imitar en reciprocidad los golpes que nos da el modelo/rival que nos escandaliza? Girard ha formulado esa pregunta, pero las respuestas que otorga son salidas teológicas, como ocurre con el concepto del *Reino de Dios* –momento en el cual la violencia recíproca y su naturaleza mimética son comprendidos y la violencia entre los seres humanos puede tener fin (Achever 346-47). Y claro, al final, lo que queda es, sin duda, la guerra interminable, la guerra infinita sobre la que no se tiene poder alguno y que sigue reproduciéndose y escalando.

3.10 CONCLUSIONES PROVISIONALES

En este punto debemos construir el razonamiento que estamos tratando de forjar con todas estas aproximaciones. Lo primero que debemos recordar es que el problema que Zavaleta se plantea en sus textos de juventud es el clásico del *carácter auténtico* de lo americano. Postula entonces la posibilidad de que ese carácter se encuentre en el habitante nativo de estas tierras porque éste está conectado directamente con la *especificidad del paisaje*. Sin embargo, como señala Gil, esto resulta contradictorio porque, por un lado, ese ser auténtico es supuestamente un individuo superior por su ímpetu espiritual (el individuo del deseo intenso), pero al mismo tiempo, la fuerza de este individuo tiende a expresarse en la elevación de la totalidad de la cultura a la que pertenece, de su “masa” de cualidades animales. Ahora bien, dentro del esquema mimético aquí no hay tanto una contradicción como la expresión de *las dos caras de un mismo deseo* que busca determinar el sitio en el que va a postular la mayor intensidad, pues ambas serían *formas propias del deseo romántico* o, si se quiere, dos manifestaciones de la ambivalencia de lo sagrado. Así, en ambos casos se trata del descubrimiento de lo propio como misión histórica para el futuro, es decir, en función del gran acontecimiento que ha movido todos los cimientos de la sociedad (la por ese entonces no-mentada ‘Revolución Nacional’). De ahí que la consigna final sea la clásica del pensamiento latinoamericano: dejar de mirar hacia afuera para conocernos nosotros mismos: “o seguimos mirando a Europa tratando de obtener lo que cuatrocientos años de esfuerzo no han podido lograr, es decir una continuación servil de la anciana, o volvemos los ojos a las potencias originales de nuestra condición” (*Obra* Tomo III V I 39).

Podemos intuir que el repliegue de Zavaleta en la defensa a ultranza de la nación podría obedecer a este proceso. Ante la crisis indiferenciadora que introduce una revolución social o en general el proceso mismo de modernización de una sociedad y su consecuente democratización

social, las identidades que se ven amenazadas por ese proceso de pronto adquieren una fuerza inusitada. Ésta es una de las principales paradojas que enseña la teoría mimética en cuanto a las pertenencias de todo tipo: el hecho de que se apele a ellas con vehemencia revela menos su fuerza y vigencia que su debilidad y estado de amenaza. El nacionalismo sería una de las formas más elementales y primordiales de pertenencia a la que los individuos pueden recurrir a la hora de sentir sus diferenciaciones y especificidades amenazadas por el proceso de igualación abstracta que trae consigo la subsunción real al capital. Efectivamente, esta adhesión ciega a la pertenencia nacional puede ser definida como emotiva, es decir, como fundada en las emociones. Esta definición contrapone ese tipo de elección a la elección que sería racional. Este reproche es el que le dirige Mansilla a Zavaleta cuando evalúa las razones de sus compromisos políticos:

Este ‘amor raigal’ por el proletariado minero y, en general, por las multitudes de origen popular brinda tal vez un halo de solidaridad auténtica, un sentimiento poco claro (pero intenso) de pertenencia a una comunidad sentida como propia y la ilusión de estar inmerso en nexos simples y sólidos, pero no constituye *per se* un camino adecuado de investigación científica. (*Mirada Zavaleta* 21, las cursivas son del original)

Cabe preguntarse, pues, cómo es que Mansilla concibe las formas de pertenencia a grupos si no es a través de una determinada inversión emocional. En efecto, entre los aspectos que destaca como dignos de poner de relieve del mundo pre-moderno, se encuentra este sentimiento de pertenencia que describe aquí como característico de Zavaleta. Lo curioso es que Mansilla llega a admitir que ese tipo de sentimientos son necesarios para sostener una psicología sana, es decir, son parte del equilibrio que los seres humanos necesitan para poder llevar una vida tranquila.¹⁰²

¹⁰² Mansilla sería, por lo tanto, incapaz de librar su análisis de las “estructuras del sentir” que afectan de forma específica a los actores en el presente mismo de sus acciones. Esa categoría desarrollada por Raymond Williams en *Marxismo y literatura* (151-58), nos ayuda a pensar aquello que Mansilla quisiera eliminar de los análisis sociológicos que hace, pero sin sacrificarlos de la vida cotidiana de los actores de esos análisis. Esto dejaría siempre un

Esto nos condujo a preguntarnos cómo es que Mansila piensa las pertenencias si es capaz de formular una crítica a los aspectos emotivos de las mismas. ¿Cómo es que él mismo elude estas determinaciones y no se apega emocionalmente a las pertenencias en las que ha nacido? En su texto “Lo razonable de la tradición: una defensa de los principios aristocráticos premodernos”, incluido como el capítulo VIII de *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática* de 1999, encontramos un acercamiento a esta temática que puede sernos útil. El artículo describe cómo el proceso de modernización involucra necesariamente un desencanto con el mundo. En otras palabras, nos dice que la modernidad puede ser destructora de aspectos valiosos de la experiencia humana. Según nos explica esa habilidad desmitificadora de la modernidad es celebrada por marxistas como por los “apologistas del capitalismo” (166). Lo que caracteriza a esta modernidad que lo desacraliza todo es justamente la *alienación* del individuo y su condena a una existencia aislada, sin lazos fuertes que puedan otorgarle la garantía de una vida estable. El ser humano

experimenta un desamparo existencial, profundo e inescapable que no sintió en las comunidades premodernas que le brindaban, a pesar de todos sus innumerables inconvenientes, *la solidaridad inmediata de la familia extendida y del círculo de allegados*, un sentimiento generalizado de *pertenencia a un hogar* y una experiencia de consuelo y comprensión –es decir: algo que daba sentido a su vida. (167, los énfasis son nuestros)

Notemos cómo las palabras que Mansilla utiliza para hablar de las cosas que los humanos pierden con la modernización son similares a las que *él mismo* dice que Zavaleta encuentra en la nación. Mansilla, por lo tanto, tendría una visión muy cercana a la de la teoría mimética: ante la creciente indiferenciación introducida por la modernización, la reacción de los seres humanos es la de *replegarse* en las formas tradicionales de pertenencia e identidad.

excedente o una insuficiencia en los análisis que es justamente lo que el concepto de Williams trata de pensar o hacer patente.

Ahora bien, estos rasgos parecen ser sumamente ambivalentes en la perspectiva de Mansilla pues, por un lado, son elementos dignos de rescatar del mundo pre-moderno (de hecho, es sin duda una de las cosas que añora al proponer a su infancia como fuente de una nostalgia interminable) y, por el otro, nos dice que esos aspectos son los que hubieran movido a Zavaleta a orientarse de forma tan vehemente en el nacionalismo (y el marxismo). Esta orientación vehemente e irracional, pasional, es justamente lo que Mansilla le observa a Zavaleta, dejando entender que habría una posibilidad de pensar esas pertenencias de un modo que *no fuera* emotivo. De hecho, en la lista que hace de los aspectos rescatables de lo pre-moderno no menciona la pertenencia nacional sino “la religión, las jerarquías no económicas y la esfera de la estética”. De estas tres, la única que parece ofrecer una salida a las consecuencias alienantes de la modernidad parece ser la primera. En efecto, la *religión* es también una forma de pertenencia fundada sobre las *emociones* y no deja de tener ciertas relaciones con la forma en que uno se relaciona con la *nación* a la que pertenece. Nos parece importante notar cómo la pertenencia nacional puede dar al ser humano esos elementos que Mansilla encuentra que son rescatables en el mundo pre-moderno. La coincidencia entre todos estos fenómenos nos permitió postular la presencia de lo sagrado y, por lo tanto, de la violencia detrás del deseo nacionalista y de la valoración de la nación. Se trataría, sin embargo, de una violencia que garantiza seguridad y orden ante la indiferenciación que introduce la modernidad.

Lo que Mansilla no es capaz de ver, según nosotros, en sus críticas selectivas de lo que debe conservarse de la pre-modernidad es que muchos de los aspectos que le resultan negativos por su marcado conservadurismo, responden en realidad a procedimientos que tienen una racionalidad clara y vinculada con los esfuerzos por evitar la violencia. Esto lo vimos con algunas de las críticas que hacía de los chismes y los rumores. La teoría mimética nos permite comprender

las prácticas que podrían aparecer como mera superstición a la luz de su racionalidad en vistas de evitar el surgimiento o la propagación de la violencia. Muchas de las prácticas que Mansilla critica adquieren de este modo una nueva luz que las acerca de formas rituales y religiosas que, de otro modo, el autor podría apreciar por su valoración de ciertos rasgos de la religiosidad. Sin embargo, su apuro por identificar ciertas prácticas con ciertos medios sociales, es decir, de ver en algunas prácticas la manifestación de orígenes plebeyos y de clases que considera como bajas, le impide notar el potencial racional y cognitivo de estas prácticas.

Por último, vimos que Zavaleta parecería concebir el conocimiento como algo siempre ligado a su condición de producción en función de cierta victimización del origen del conocimiento. Esto nos condujo a notar cómo la nación boliviana, en tanto que había sufrido la derrota del Chaco y en tanto que era una nación explotada y apenas existente, aparecía como un punto excepcional donde el conocimiento local podría surgir. Todo esto coincidiría con nuestra idea de que la forma en que Zavaleta concibe su pertenencia nacional se vincula con cierta oscilación ciclotímica, de orgullo y vergüenza: orgullo supremo en lo que puede producir como conocimiento y vergüenza porque su ciencia social no está a la altura de hacerlo. Esto también nos permitió acercar estas nociones de conocimiento del tipo de conocimiento que debería promover la teoría mimética al abogar por la posición de la víctima como situación privilegiada para el conocimiento. Pero vimos que esto representaba más bien un problema porque la hegemonía de un tipo de conocimiento así, es decir, su habilidad para hacerse universal tendría que depender de su posibilidad de hacerse poderoso y de así imponerse de manera, probablemente, violenta.

En lo que sigue nos concentraremos en la cuestión de la crisis social y es importante que tengamos en cuenta lo que venimos demostrando en este capítulo. Si la nación es una forma de pertenencia emotiva de rasgos pre-modernos, es decir, si tiene las virtudes sociales que antes

proveía la religiosidad (en tanto que identificador de la pertenencia cultural) o la familia, entonces, la crisis social debe ser lo que, precisamente, pone en riesgo a este tipo de pertenencias. Causas y consecuencias de las crisis sacrificiales o sociales, las pertenencias en todas sus formas deberían ser los puntos de partida y de llegada de las situaciones de crisis en tanto que situaciones de no pertenencia, de indiferenciación. Lo que problematizará en alto grado esta concepción entre la crisis y las pertenencias es la noción de Zavaleta (parcialmente presente en Marx) de que el estado de crisis no es la excepción en el capitalismo. Asimismo, Zavaleta sostendrá que el momento de la crisis auténtica es, al contrario, el momento de la mayor diferenciación en las sociedades no completamente modernas y capitalistas, es decir, en las sociedades no homogeneizables y abigarradas.

4.0 **CAPÍTULO 3: LA CUESTIÓN DE LA CRISIS SOCIAL**

Cuando el orden ha dejado de ser la religión de todos, los esclavos dejan de adorar al amo y se gesta la desagregación que, en el momento de su concentración, será la crisis general.

René Zavaleta Mercado

Fundamentally, all wars are civil wars.

René Girard

4.1 **TODAS LAS CRISIS, LA CRISIS**

Existen, en Zavaleta, por lo menos dos conceptos de crisis que, aunque no sean contradictorios ni absolutamente diferentes, conviene distinguir. Por un lado, existe la noción de la “crisis nacional general” que retoma de Lenin y que aplica al contexto latinoamericano, sobre todo al boliviano y chileno. Por otro lado, está el concepto de “crisis como conocimiento”. El primer concepto le sirve sobre todo en los años setentas, tras la experiencia de la Asamblea Popular en Bolivia y el golpe de Estado contra Allende en Chile, como parte de la discusión en torno al problema del poder dual. El concepto, sin embargo, es también aplicado de forma retrospectiva a lo ocurrido en 1952, durante la insurrección de abril y la Revolución Nacional. Eso en un principio. Más adelante el concepto se desarrolla como un agregado o como parte del concepto de *momento constitutivo*,¹⁰³

¹⁰³ Zavaleta dice que tomó este concepto de Tocqueville en *Lo Nacional-popular* (Obra Tomo II 179). En esa referencia, nos explica que el sociólogo francés había concebido de ese modo a los

con lo que la crisis nacional general o crisis revolucionaria pasa a complementar ese concepto. El segundo concepto está conectado con la posibilidad de conocer en sociedades abigarradas. En otras palabras, es una aptitud particular de un grupo determinado para conocer la sociedad que no dispone de una cuantificación democrática. No se pueden separar, aunque por la necesidad expositiva se puedan identificar como dos momentos distintos. La crisis nacional general es una manifestación particular (pero la forma particular por excelencia) de la crisis en general, pero la crisis como conocimiento es un método que depende de un sujeto específico y que se aplica específicamente a las sociedades abigarradas, es decir, a las sociedades que contienen en sí varios tiempos históricos o modos de producción.

4.2 LA CRISIS NACIONAL GENERAL

Detengámonos, pues, en el primer concepto. La crisis nacional general involucra un momento en el que la tensión entre clases llega a su cénit imposibilitando una resolución pacífica del antagonismo. La crisis nacional general, entonces, es el momento máximo de polarización entre la clase obrera y la clase burguesa o, la otra forma de configuración de este mismo antagonismo, entre el Estado y la sociedad civil. Esta tensión suprema, sin embargo, no podría darse si no existiera cierta *igualdad de poder* entre ambas clases antagónicas: no puede haber un monopolio del poder o de la fuerza para ninguna de las partes porque eso simplemente allanaría la crisis y la transformaría en una mera aplicación de la fuerza para imponer el orden. Si esto es cierto, entonces,

hitos históricos que habían dado lugar a determinadas configuraciones socio-políticas. Este concepto está ligado íntimamente al concepto de crisis en el pensamiento de Zavaleta.

como quiere Zavaleta, una condición para que pueda darse una crisis en tanto que *equilibrio indecible* de poderes es que el Estado actual y vigente *no* tenga control sobre su población; es decir, que una fracción importante de la población lo tenga como un enemigo o antagonista. Esta debilidad intrínseca del aparato estatal en el caso boliviano está estrechamente ligada a la cuestión del imperialismo y de la dependencia, por eso no se puede analizar un fenómeno sin estudiar el otro. La debilidad que posibilita la crisis en naciones como la boliviana proviene o tiene su punto de origen en la dependencia del Estado con respecto al imperialismo.

La condición del Estado débil es crucial, en este sentido, en la conformación de una *dualidad de poderes* que refleja la crisis nacional. Esta idea se desarrollará, ya en los años ochenta, en la cuestión de la ecuación estatal y el óptimo social que vendrían a ser los complementos o soluciones de los problemas planteados por la crisis (*Obra* Tomo II 185-86). La fuerza del Estado, por otro lado, no solo se explica por su capacidad articuladora o por su capacidad hegemónica, sino que también tiene su razón de ser en su incapacidad para “organizar una opresión eficiente” (*Obra* Tomo I 370). Tenemos con esto un rasgo que resulta interesante para la teoría mimética si hacemos la ecuación provisional entre crisis e indiferenciación (de todas formas, en la misma teoría mimética el momento de la indiferenciación es el de la crisis mimética o crisis sacrificial).

Esta ecuación no es una mera reducción teórica o un acercamiento forzado del pensamiento de Zavaleta a la teoría mimética; pensamos que se puede demostrar claramente que estamos enfrentándonos a un esfuerzo por describir el mismo fenómeno o, al menos, fenómenos sumamente similares. En efecto, en sus textos más abstractamente teóricos (a pesar de su continua insistencia en la importancia de lo concreto), Zavaleta vincula la idea de crisis con la idea de *momento constitutivo*, de tal modo que se podría hacer un paralelismo entre ambas situaciones y la progresión que va de la crisis sacrificial al sacrificio en la teoría mimética. El momento de la crisis

en Zavaleta es, pues, el de la suprema *disponibilidad* ideológica de la sociedad; el momento en el que hay un tal *vaciamiento* de los contenidos ideológicos previos que se puede esperar la realización de la *reforma moral-intelectual* de la que hablaba Gramsci. Se trata, pues, de una situación que, en su intensidad, anula las diferenciaciones vigentes y desordena lo social a tal punto que Zavaleta no duda en calificar a esta situación como *catastrófica*:

Es por eso que el vaciamiento está asociado con frecuencia a tipos de *catástrofe social*. Sin duda la más conocida de ellas es la *crisis nacional general* o *crisis revolucionaria*, es decir, la forma clásica de cambio *catastrófico* en el sentido de la temporalidad. Pero también la guerra, la crisis de todo tipo, las mortandades militares, las *epidemias*, las migraciones masivas, e incluso la solidaridad generada por obras públicas majestuosas y la *repetición de actos comunes* con alto insumo organizativo, en fin, todas las formas de producción de *vacancia ideológica*. (*Obra* Tomo II 624, los énfasis son nuestros)

Reconocemos en esta descripción una serie de rasgos que pertenecen al modo en que la teoría mimética concibe y describe los momentos de crisis de indiferenciación (y habría que estudiar más de cerca lo que significa esa concepción de “actos comunes” repetitivos a los que se refiere Zavaleta; intuimos que, a lo mejor, son los momentos de una repetición *ritual*, constitutiva, casi religiosa).¹⁰⁴ Un aspecto fundamental de este momento constitutivo o de vaciamiento ideológico es que *condensa en sí* el tiempo histórico de tal modo que lo abre a nuevas posibilidades de

¹⁰⁴ Como veremos en lo que sigue, Zavaleta establece una cercanía entre la importancia de la muerte en los momentos constitutivos y, por lo tanto, en los momentos de crisis nacional general. Esta reflexión sobre la profunda ruptura que representa la muerte en una sociedad y para cualquier grupo humano en general, se cierra con una alusión muy de pasada a una forma religiosa muy común y conocida en el mundo andino e indígena en general, *el culto a los muertos*. Tras haber elaborado una explicación y argumentación sobre la intensidad que traen consigo los momentos de muchísima violencia, dice: “No es sólo por culto a los antepasados que se cultiva la memoria de estas horas”. Aunque su relacionamiento con el momento constitutivo sea de disyunción –“no es sólo por” –, la mención y la asociación de la violencia política con un culto cuyo origen la teoría mimética localiza en el sacrificio (*Choses* 88-92) nos parece altamente sugestiva.

codificación o interpretación: “El momento constitutivo es entonces un efecto de la concentración del tiempo histórico, lo cual significa que puede y requiere una *instancia de vaciamiento o disponibilidad universal* y otra de *interpelación o penetración hegemónica*” (Obra Tomo II 624, los énfasis son nuestros).

Tendríamos la noción de una secuencia en la que la crisis es seguida por una resolución arbitraria y contingente y luego encubierta o encuadrada dentro de un marco de sentido histórico hegemónico (en este caso, nuevo, pero podría ser un refuerzo del antiguo también). Esta secuencia nos parece corresponder a la secuencia de crisis, sacrificio y mito/ritual de la teoría mimética. En este mismo artículo (“El Estado en América Latina” de 1983), encontramos otros aspectos que nos permiten insistir y machacar esta idea de que la crisis nacional general que piensa y concibe Zavaleta es sumamente similar a la noción de crisis de indiferenciación, mimética o sacrificial de la teoría mimética. Esto significaría que el momento revolucionario, el de la lucha armada propiamente, es decir, el momento de culminación, álgido, decisivo del proceso revolucionario, de la crisis que encuba la revolución, es lo que la teoría mimética concibe como crisis sacrificial en su versión moderna y secular.

Una prueba más que quisiéramos aducir para reforzar el vínculo entre la crisis nacional general (o crisis revolucionaria), el momento constitutivo, la reconfiguración hegemónica y los conceptos de crisis sacrificial o de indiferenciación, el sacrificio y el mito/ritual es la referencia que hace Zavaleta a la *peste negra* como uno de los componentes del momento constitutivo de la revolución capitalista inglesa. “Se sabe por ejemplo que la agregación de la peste negra, la revolución de los precios, la emergencia del *yeoman* o su equivalente, la descampesinización, caracterizó el momento constitutivo de la revolución capitalista, al menos de la inglesa” (625, las cursivas son del original). Es la misma peste negra que Girard utiliza como uno de sus ejemplos

principales para dar cuenta de la forma en la que las persecuciones de inocentes, es decir, las persecuciones de chivos expiatorios en los momentos de crisis, ya no pueden ser percibidas como algo legítimo (*Chivo* 7-20).

En otras palabras, la peste negra nos remite a un momento histórico en que la constitución de un mito que legitima el asesinato de inocentes en nombre de una culpabilidad supersticiosa ya no es aceptable. La lectura de textos que hablan sobre las fechorías de los judíos, como el envenenamiento del agua, nos permite visualizar el proceso de mitificación en torno al momento de la crisis y la persecución por parte de los perseguidores para justificar su persecución. El ejemplo le permite demostrar a Girard cómo la perspectiva ha cambiado con respecto a esos textos de persecución y cómo la cultura occidental y hoy global, que venera las mitologías de pueblos no-occidentales, sufre de una esquizofrenia axiomática, pues rechaza la persecución mitológica del cristianismo medieval pero no la que aparece transfigurada en mitos no-occidentales. Además, este ejemplo nos permite comprender cómo las crisis que pueden tener orígenes exógenos (materiales, naturales, “reales”) son usualmente interpretadas como un fenómeno estrictamente social: “Ya que la crisis afecta fundamentalmente a lo social, hay una fuerte tendencia a explicarla por causas sociales y sobre todo morales. Al fin y al cabo, lo que se disgrega son las relaciones humanas y los sujetos de estas relaciones no pueden ser totalmente ajenos al fenómeno” (*Chivo* 24).

Siguiendo con el análisis de la crisis nacional general, el Estado en tanto que auto-trascendencia de lo social, es decir, en tanto que expulsión de las violencias de la sociedad a una instancia que pueda decidir y dirimir los conflictos porque posee un derecho absoluto de usar la fuerza (el monopolio de la fuerza), estaría en falta; sería incapaz, en ese sentido, de ofrecer la

utilidad de su violencia para la protección de sus sujetos.¹⁰⁵ La institución principal que permite reproducir y sostener un determinado orden ya no tiene la fuerza para imponerlo; la fuerza de esa imposición tiene que ver con su *vigencia sacrificial*, es decir, con que el tipo de violencia que ejerce sea distinto de la violencia del resto de los ciudadanos o grupos particulares (una violencia de tipo trascendente con respecto a la de los otros miembros de la sociedad). Puesto que todas las instituciones surgen del sacrificio originario, el Estado en tanto que institución sacrificial saca su legitimidad en última instancia de su vínculo con lo sagrado (incluso si en un principio el contacto con lo sagrado es exclusivo de una clase que termina centralizando y monopolizando el poder). La violencia del Estado aparece como una violencia *sagrada* –de ahí que su monopolio sea el de la fuerza legítima– porque refleja la violencia *de la sociedad*. Que el Estado pierda esa fuerza significa que también pierde su eficacia para mantener vigente el orden social, es decir, las distinciones legales e implícitas que diferencian a sus sujetos, las diferencias sociales, económicas, políticas, étnicas, jerárquicas, de sangre o lo que fuera.

¹⁰⁵ Fue Michel Foucault quien destacó la relación entre el establecimiento de un poder judicial centralizado y externo a los conflictos entre partes de la sociedad y la necesidad de centralización del poder represor (*Microfísica* 45-75). Así, las policías y las imposiciones económicas por incumplimiento de deberes, entre otros fenómenos que garantizaban el crecimiento de un poder centralizado e inspirado en el modo en que la justicia se ejercía en los feudos, fueron parte del desarrollo de una instancia judicial abstracta y ligada luego al Estado, con todas sus instituciones. Lo que sugiere Foucault, aunque él mismo aclara que no lo puede demostrar, es que esa instancia de administración de justicia –instancia que se tiene por neutra, así como la concibe Girard, por ejemplo, en *La violencia y lo sagrado* cuando habla de sociedades con sistema judicial (28-31)– está marcada por su pertenencia de clase desde sus orígenes. Así, lo que con la justicia popular (como con los linchamientos) era el derecho a exigir justicia por parte de la sociedad civil, se transformará en obligación y deber de no estar en falta con respecto al soberano (lo que devendrá en una fuente de ingresos también), una vez establecido el poder judicial. Esta noción del poder judicial como proto-forma de la centralización estatal pondría en cuestión la idea de un Estado realmente nacional-popular pues el Estado habría surgido siempre del puro interés de clase y su utilización popular o en beneficio de todas las clases sociales sería una contradicción.

Encontramos en la definición de la crisis mimética o sacrificial, es decir, de la indiferenciación, rasgos similares a los que acabamos de describir en la crisis del Estado o en el momento de su debilidad hegemónica. “La *crisis sacrificial*, esto es, la pérdida del sacrificio, es pérdida de la diferencia entre violencia impura y violencia purificadora. Cuando esta diferencia se ha perdido, ya no hay purificación posible y la violencia impura, contagiosa, o sea recíproca, se esparce por la comunidad” (*La violencia* 56, las cursivas son del original). Notemos que la condición del funcionamiento eficaz de la violencia sacrificadora o sagrada es el hecho de que se *distinga* tajantemente de cualquier otra violencia. Un sacrificio fuera de su contexto no es más que un asesinato, como insiste Girard. En la medida en que pierda la exterioridad que le proporcionó su expulsión al ámbito de lo sagrado, la violencia puede volver a ingresar a la comunidad y comenzar a contaminar a todos los sectores e individuos con su lógica de reciprocidad. “Se trata de un único e idéntico proceso de invasión por la reciprocidad violenta”. La relación que nos quedaría por establecer es la que vincula al *Estado* y al *sacrificio*. Hemos dicho ya que las instituciones sociales son, en la teoría mimética, producto de las prohibiciones suscitadas a través del sacrificio. Queda por ver en qué medida el Estado moderno, en tanto que Estado Nacional, viene a ocupar el lugar del sacrificio o es la objetivación de una forma sacrificial previa. Lo crucial, por ahora, es insistir en la identificación del momento de crisis de indiferenciación en la teoría mimética y el momento de crisis nacional general en Zavaleta.

4.3 APRENDIENDO DE LA IMITACIÓN DEL PASADO Y SURGIMIENTO DE DOBLES

La crisis nacional general se caracteriza por la pérdida de la hegemonía estatal o porque nunca existió tal hegemonía. En otras palabras, el Estado es incapaz de presentarse como la violencia trascendente legítima capaz de contener las violencias intestinas de la sociedad. En ese sentido, el Estado boliviano se habría caracterizado por ser siempre débil y sería este rasgo el que la clase obrera habría sabido aprovechar: “En Bolivia, la clase obrera utilizó con éxito una característica de la realidad que era la debilidad estructural del aparato del Estado, la débil articulación del sistema estatal, su falta de instalación precisa en el tiempo”. A este Estado, sin embargo, se le contrapone el chileno que, para Zavaleta, es paradigma y ejemplo de un Estado avanzado: “En Chile, país en el que el Estado existió con características más definidas que en cualquiera otro del área, se dio un mecanismo estatal más desarrollado que la propia base económica a la que debía corresponder, un Estado democráticamente avanzado” (*Obra* Tomo I 371). Empero es esa “hipertrofia” la que el movimiento obrero en Chile intentará usar para establecer su poder. Esto significaría que la hegemonía de un Estado, por más fuerte y bien instalada que esté, no sería garante eterno de una estabilidad en la que la crisis no podría desarrollarse. Ahora bien, en el caso de Bolivia, son dos los momentos que Zavaleta destaca como reflejos claros de un proceso tendiente a la crisis nacional general: la sublevación de abril de 1952 y la Asamblea Popular de 1971. En ambos casos, la intensidad de la polarización y la escalada del antagonismo habrían alcanzado su grado máximo e inducido a un estado cada vez mayor de crisis. En ambos casos, Zavaleta observa una *puesta en cuestión del Estado* por medio de la organización de un poder que se le opone y que adquiere una fuerza similar o mayor a la suya (militarmente mayor en el 52, organizativamente superior en el 71).

Para poder explicar estos fenómenos en que surge una proto-forma de dualidad de poderes, Zavaleta recurre, obviamente, a la historia de otras revoluciones y sus enseñanzas. Este gesto es de crucial importancia en nuestros análisis pues demuestra que la “ideología revolucionaria” (para usar una expresión de Girard) requiere *compararse* constantemente con situaciones históricas anteriores para poder concebirse. En otras palabras, el ideólogo revolucionario comprueba constantemente en qué medida las nuevas revoluciones se *parecen, adoptan las formas* de revoluciones anteriores. Esta comparación abstracta nos hace pensar en una suerte de *imitación*. La comparación misma es ya una forma de imitación pues depende de una *igualación de las dos situaciones* sobre algún principio. Cuando en términos platónicos, por ejemplo, se compara el original con la copia, con la imitación, lo que se pone en evidencia es una cierta igualdad en la forma, en el punto de partida, que luego da lugar a la evaluación de los rasgos que darán a conocer el grado o la excelencia de la imitación. Es decir, en la comparación se cuestiona la *conformidad* de una versión con respecto a la otra; la conformidad, en tanto que mecanismo de comparación, involucra también un grado de evaluación en cuanto a la habilidad o inhabilidad para imitar y para aprender de esa imitación. El aprendizaje involucra, sin embargo, una imitación de los aspectos positivos y un rechazo o un esfuerzo por evitar los aspectos negativos del pasado. Así, existen dos orientaciones que parten de la observación de los fenómenos pasados. Primero, hay una clara comparación que involucra la posibilidad de imitación, pues solo lo comparable sería imitable. Segundo, hay una selección o proceso selectivo de los aspectos que son positivos y que se deben imitar y de los aspectos que son negativos y que hay que corregir. En cualquier caso, lo que queda claro es que la posibilidad de corregir significa que ya estamos dentro de la noción de comparación y esto significaría que ya hay una forma de imitación.

El proceso histórico mismo de las revoluciones, de la Idea revolucionaria podría pensarse como un *aprendizaje imitativo*: se recurre a las experiencias pasadas para aprender, pero también se trata de mejorarlas, de no cometer los mismos errores que los del original con el que se la compara. Estamos aquí muy cerca del concepto de *acumulación en el seno de la clase* que precisamente juega un papel fundamental en la concepción de la crisis como conocimiento. Daría la impresión de que la facultad imitativa de los grupos se exagera en los momentos de crisis de indiferenciación: es ahí cuando más requieren recurrir a su pasado para imitar o aprender a no imitar. Esto debería resultar un poco obvio pues la crisis de indiferenciación es una crisis de modelos de comportamiento y, por lo tanto, apela a una solución imitativa. En este caso, será la de mirar al pasado. Además, este tipo de mediación para las revoluciones son siempre mediaciones externas pues el modelo nunca aparece como un obstáculo: nunca se ve a la revolución pasada como la que perjudica la búsqueda de la revolución actual. De ahí que los actores y acontecimientos de esas revoluciones pasadas puedan aparecer como modelos positivos o racionales siempre, sin la necesidad de generar el odio ambivalente, la fascinación resentida que genera la mediación interna. Esto debería ser garantía de un aprendizaje sano, sin las dificultades que son tan comunes a la imitación desviada que genera la mediación interna. Sin embargo, la historia parece demostrarnos lo contrario pues las revoluciones nunca tienen la vía libre para concentrarse únicamente en imitar los aspectos positivos de anteriores revoluciones e ignorar los negativos. A este proceso se referiría también el de la crisis como conocimiento; se trataría, como dijimos, de una forma de acumulación en el seno de una clase de sus experiencias históricas en otras crisis. Es decir, sería un tipo de conocimiento repetitivo y, sospechamos, ritual, en el que la crisis es vista como el regreso de un tiempo de rebelión que hay que saber aprovechar considerando los fracasos del pasado.

4.4 OBSTÁCULO ESTATAL E IMPERIALISMO

Así como la teoría de la revolución surge de las experiencias acumuladas y consideradas de las anteriores revoluciones, del mismo modo, el esquema de comprensión de los factores que conducen a una situación revolucionaria son comparables entre sí para dar cuenta de los procesos específicos de las nuevas revoluciones. Eso es lo que sostiene Zavaleta con respecto a la cuestión del poder dual:

si se considera que en estos países [los países atrasados] se da el caso de que en casi todos ellos hay una gran cantidad de problemas burgueses, nacionales y agrarios no resueltos, y si se tiene en cuenta a la vez que los intentos de resolver tales cuestiones han fracasado hasta ahora en todos los casos, se verá que la proximidad entre los dos tipos de revoluciones [la burguesa y la socialista, según el modelo de las revoluciones rusas de 1905 a 1917] no es por ninguna razón una imposibilidad en la América Latina. (*Obra* Tomo I 376)

Observemos en este pasaje cómo el núcleo de anclaje de la comparación es el fracaso de la burguesía para realizar las tareas que le son específicas una vez que se realiza su revolución. Éste es un factor fundamental para comprender las razones por las que Zavaleta concibe la incapacidad del Estado para ser nacional y para así garantizar su dominio sobre la sociedad. La razón de este fracaso o incapacidad nos la da él mismo en el pie de página: “Eso es consecuencia de la presencia del imperialismo”. Esto significaría, por lo tanto, que la realización exitosa de la revolución burguesa en las naciones centrales del imperialismo significa o equivale al *fracaso* de dichas revoluciones en los países periféricos: “La fase más alta del capitalismo, que es el desarrollo de la revolución burguesa en el país central, *impide* una existencia a plenitud de la revolución burguesa en los países marginales” (el énfasis es nuestro). En este sentido, el fracaso del Estado nacional en los países periféricos estaría vinculado a su situación de dependencia. Si consideramos que la condición de posibilidad de la crisis nacional es la crisis de un orden estatal débil, entonces

podríamos decir que la crisis nacional general está especialmente propiciada por la situación dependiente.

Todo esto es digno de constatar porque nos da un esquema similar al que se establece en el momento de reciprocidad entre dos rivales según la teoría mimética. En efecto, en el proceso de imitación y violencia recíproca, cuando los rivales están en proceso de perder de vista el objeto de deseo, *la simetría* entre ambos se configura en sus percepciones mutuas como *una suerte de reacción u efecto*. Así, el sujeto percibe las derrotas del rival como victorias propias y las derrotas propias como victorias del rival; esto ocurre igual en el otro sentido. El imaginario de que el otro ha logrado lo que el sujeto buscaba, sume a éste en la certeza de haber sido derrotado, humillado y de no estar a la altura de la adquisición de lo codiciado. Esta simetría creciente en función de la reciprocidad violenta es lo que conduce a la larga a la generación de *dobles*, de rivales que se terminan por indiferenciar y que van adquiriendo los rasgos monstruosos en la concepción de los sujetos (*Choses* 334-40). Si un vínculo similar es imaginable entre la nación periférica y la nación central, entonces, la primera estaría sujeta a experimentar crisis nacionales constantemente porque su dependencia se volvería una suerte de fijación u obsesión con el obstáculo que impide que el Estado se desarrolle al punto en que tenga un dominio de la sociedad.

Zavaleta, por lo demás, parece haber percibido esta posibilidad, pero la aplicó solo parcialmente a la clase obrera. En cambio, no dudó en aplicarla a la relación que existe en “el equilibrio del Atlántico Sur”, es decir, en el equilibrio de poderes entre Argentina y Brasil: “Los argentinos, empero, vigilan tanto a los brasileños como los brasileños *no hacen cosa sin pensar en los argentinos*. He aquí una historia que *demuestra* que no es cosa buena que un enemigo *piense demasiado* en el otro porque, a fuerza de una *obsesión*, *ambos terminan por parecerse entre sí*” (*Obra* Tomo I 613, los énfasis son nuestros). Lo que cabe preguntarse aquí es qué impide que tal

obsesión surja en la relación antagónica que se establece entre las naciones imperiales y sus satélites, ya que el desarrollo de un Estado Nacional en unos anularía el de los otros y viceversa. Si este tipo de obsesión se desarrollara en ambos bandos del antagonismo, habría que esperar que las naciones imperialistas *terminasen pareciéndose* a las naciones satélites y viceversa. De algún modo, se podría afirmar que ese *entanglement*, ese enredo inextricable entre ambas naciones, se manifiesta claramente en la *obsesión* con que, aparentemente, el imperialismo norteamericano no ha dejado de intervenir en las naciones latinoamericanas. Sin embargo, si se puede comprobar la obsesión, ¿en qué medida se podría comprobar el parecido? O bien Zavaleta se equivoca y el antagonismo no se da entre esos dos bandos (o al menos no se da con la misma intensidad o del mismo modo); o bien la noción de un parecido por la fascinación y obsesión es errada.¹⁰⁶

4.5 SOCIALISMO AL RESCATE

Ahora bien, si la simetría en la reciprocidad entre imperio y satélites es concebida así por el teórico marxista, la salida de esa condición debe pasar por una medida radical. Es esta medida lo que el socialismo representa para Zavaleta y eso es lo que explica su célebre dicho según el cual “Bolivia

¹⁰⁶ La fascinación que ejerce el país dependiente con respecto a la metrópolis podría hoy comprobarse gracias a los trabajos que se vienen haciendo en torno a los papeles liberados por Wikileaks. Se trata, en efecto, de estudios que demostrarían hasta qué punto el país central, los Estados Unidos, tendría una obsesión y fascinación con los países que escapan de su control directo. Así, por ejemplo, en un estudio todavía no publicado, “Completing the Revolution? The United States and Bolivia’s Long Revolution”, Ken Lehman demuestra cómo los Estados Unidos estuvieron involucrados en alguna forma u otra de intervención desde 1952 hasta la actualidad. Él habla de una larga revolución que habría suscitado una serie de relaciones oscilatorias entre los Estados Unidos y Bolivia. Este tipo de estudios tendría la facultad de demostrar a futuro la forma en que el Imperio, o el lado poderoso de la relación mimética real y que se establece como rival, tiene con respecto a quienes tiene por más débiles.

será imposible sin el socialismo” (*Obra* Tomo I 202). Si el desarrollo de la nación dependiente está sujeto al fracaso de la nación central en tanto que sociedad burguesa, en tanto que Estado burgués, el éxito de la nación dependiente como Estado será uno que sea *contrario* al burgués: el socialista. Esto está vinculado con el hecho de que la burguesía de la nación dependiente es una burguesía incompleta, incapaz de cumplir con las misiones burguesas (la creación del “ámbito estatal nacional”) precisamente porque está sujeta a una *fijación* con las burguesías extranjeras. La burguesía del país dependiente no podría cumplir con su misión por su carácter no-nacional, por no tener un arraigo en la *realidad concreta* del país. De ahí que la clase llamada a constituir ese Estado nacional, ese ámbito estatal nacional sea el proletariado (minero, en el caso específico de Bolivia): la clase opuesta a la burguesía, la clase que *conoce* la realidad concreta de las condiciones nacionales. Se sigue que el orden que impondrá el proletariado será un orden socialista porque su interés no está en desarrollar el interés de los burgueses que son sus antagonistas por sus vínculos con el imperialismo. El Estado proletario (y antiguamente dependiente) será, entonces, necesariamente socialista.

Ahora, trazado de este modo el razonamiento –que sigue hasta cierto punto a la teoría de la dependencia– debemos ver si el análisis mimético nos puede decir algo más. Como decíamos, lo crucial aquí es la posición *diametralmente opuesta* de la burguesía del país central con respecto al desarrollo del Estado nacional en la nación dependiente. Como dijimos: la victoria de la primera es *directamente equivalente* a la derrota de la segunda. Esto significa en términos miméticos que la relación de rivalidad ya ha pasado a un estado de desarrollo lo suficientemente avanzado como para *engarzar* a los rivales de tal modo que todo movimiento de uno resulte equivalente a una

reacción en el otro.¹⁰⁷ Esta situación denota una rivalidad que está en proceso de perder de vista su objeto original de deseo. El objeto aquí sería quizás el desarrollo de un Estado nacional autónomo, es decir, la anulación de la relación de dependencia o de colonialismo. Poco a poco, sin embargo, ante la certeza de que el rival es el obstáculo principal para la consecución del objeto, la certeza de que el rival debe ser *eliminado* pasará a ser la primordial. En gran medida, ese momento corresponde a la idea abiertamente anti-imperialista de los teóricos de la dependencia: el objetivo se transforma en *eliminar* los rastros del imperio en el seno del propio país, sobre todo en lo que concierne a las esferas de gobierno.¹⁰⁸ En tal caso, sin embargo, la adquisición de la autonomía o soberanía, es decir, la desconexión con respecto al país central debería representar una derrota para este país. Esto se comprobaría, claro, con la lógica dialéctica que va de la adquisición de independencia al rechazo de tener relaciones comerciales con un país poderoso o del centro y las sanciones o contra-ofensivas de éste último en contra del primero, ya sean directas o indirectas.

La situación de la crisis nacional general aparece entonces como una en la que el Estado es imposibilitado por la incapacidad de la burguesía y por la relación de juego a suma cero con los países centrales. El Estado débil, en este sentido, es incapaz de establecer plenamente una

¹⁰⁷ En “Le signe et l’envie”, Jean-Pierre Dupuy dirá que la forma en que los rivales terminan imitándose, reproduciendo sus acciones mutuamente, se puede comparar a lo que la teoría de sistemas describe bajo el concepto de estado de ‘redundancia’: si se conoce el estado de uno de los elementos, el conocimiento del estado del otro elemento, no aporta ninguna información suplementaria (Dumouchel & Dupuy 109).

¹⁰⁸ Se podría trazar un paralelismo entre la obsesión con el obstáculo imperial y la obsesión con el obstáculo colonial omnipresente en las empresas descolonizadoras de algunos gobiernos contemporáneos. La imposibilidad proporcional a la importancia que se le otorga al rival no solo se nota a nivel teórico, sino que también está presente a nivel práctico-político cuando se proponen prácticas y leyes más enfocadas en eliminar los rasgos coloniales de ellas que de realmente beneficiar a las poblaciones a las que se dirigen. Se puede también hacer una referencia a estudios teóricos que buscan forjar una nueva forma de concebir las cosas (la educación, la familia, la economía, etc.) en términos no coloniales (Quintanilla Coro).

hegemonía que rija como regulación y ordenamiento legítimo de la sociedad. La sociedad está en constante estado de crisis y esto facilita y propicia el desarrollo de instancias de crisis nacionales. Esto también significa que la salida a esa situación de crisis, en Zavaleta, no se puede dar sino a través de un Estado o una hegemonía estatal que no sea burguesa (pues ésta estaría sujeta al imperio de los países centrales). De ahí que la salida deba tener que ser de tipo socialista, con un poder hegemónico proletario y no burgués. En este sentido, la crisis tiene que ver con la situación de dependencia. La debilidad del Estado, sin embargo, está vinculada directamente con la aparición de grupos en la sociedad, grupos que pueden ejercer las funciones similares a las que el Estado central no cumple. La situación de dependencia estaría, por lo tanto, vinculada con la situación de un potencial desarrollo de un poder paralelo al estatal, poder que se dice de la debilidad del Estado burgués.

La incapacidad o debilidad estatal propiciaría, por lo tanto, momentos de crisis que se manifiestan como desobediencia y anomia a nivel de la sociedad. Como es toda la nación la que no puede desarrollarse, entonces, poco a poco, toda la nación se volvería en contra de la minoría vinculada al poder imperial en vistas de *expulsarla*. En este proceso, sin embargo, surge un momento de crisis: se trata del momento del *poder dual*. Este momento es “una fase transitoria e intermedia en el desarrollo de la revolución” (*Obra* Tomo I 381). En esto coinciden Lenin y Trotsky, según explica Zavaleta. Otro punto en el que coinciden es en “[l]a contemporaneidad, el paralelismo y la coexistencia ‘por un instante’ de los dos poderes”, “la iniciativa del pueblo desde abajo, y no en una ley promulgada por un poder político centralizado”, como “obra espontánea” de las masas, lo que se presenta como “ilegalidad” y “alegalidad” (382). El desarrollo de la revolución, por lo tanto, depende del desarrollo de un grupo capaz de *aislarse o sustraerse* del poder del Estado vigente, del poder burgués, de modo sumamente similar a cómo la nación

dependiente se debe *aislar y disociar* de la nación central o imperio. La formación del nuevo poder que compite y rivaliza con el del Estado central depende de la organización de un sector o grupo que se erige como núcleo de un poder más legítimo que el estatal. En el caso de la teorización de Zavaleta, se trata de las formas en que los obreros organizan su poder durante la crisis. Ese poder puede adoptar la modalidad del partido si alcanza todo su potencial porque, de no hacerlo, permanece bajo la forma sindical o asambleística que no alcanza para organizar a la totalidad social.

4.6 ESTADO SACRIFICIAL Y SACRIFICIO ESTATAL

El proceso a través del cual el grupo se separa puede resultar interesante para la teoría del Estado que desarrolla Paul Dumouchel (*Sacrifice* 15-19), por un lado, y Wolfgang Palaver (“Hobbes” 63-69), por el otro, a partir de la teoría mimética. Es este desarrollo el que nos permitiría relacionar el surgimiento del Estado con el sacrificio. Según ellos, la conformación institucional del Estado se dio históricamente como una forma de *reemplazo* del proceso sacrificial. Como nos explican, la relación está en la descripción que hace Hobbes del Leviatán. La condición de la formación del Estado es la *rendición* del derecho al uso de violencia de *todos* los societarios, es decir, de su derecho al uso de la fuerza, porque el Estado debe adquirir (en un esquema marxista este proceso siempre tendría una tintura de clase y, por lo tanto, de abuso de poder) el *monopolio* de la misma.

El Estado, por lo tanto, contiene, absorbe, la violencia de todos los societarios de un modo extrañamente similar a cómo lo hace la víctima sacrificial. Esto significa que el Estado aparece como una institución forjada a través de la *unanimidad* de los societarios (de ahí que luego su atributo principal sea la “irresistibilidad” para Zavaleta), de ahí también que tenga el monopolio

del uso de la fuerza legítima: todos deben estar *de acuerdo* en la cesión de ese derecho para que nadie en particular pueda ejercerlo en contra del otro. Ahora, esa unanimidad tiende a debilitarse, del mismo modo que en todas las instituciones sacrificiales, a medida que pierden su legitimidad y que se develan las raíces violentas de su funcionamiento. En este caso, para reposicionar esto en términos marxistas, la violencia que poco a poco sale a la luz sería la que *ejerce* una clase en *particular* en contra de la otra utilizando el Estado. Esto supone o tiene como consecuencia la formación de grupos, comenzando por *el grupo que sufre* esa violencia en forma directa, el grupo sobre cuya explotación depende el poder burgués.

Para Dumouchel la formación de grupos tiende a *anular* la unanimidad estatal y conforma *rivales* potenciales para el Estado, es decir, polos de violencia legítima que van a proponerse como auténticos *núcleos de retención y pacificación* (de contención) de las violencias sociales. La monopolización de la violencia se hace un factor necesario en la constitución del Estado y de los derechos que promueve y garantiza: “L’exclusion des groupes ne fait qu’un avec le monopole de la violence du souverain, et avec la séparation des individus caractéristique du droit moderne” (*Sacrifice* 23). Los grupos se forman, por lo tanto, en la exterioridad del campo de protección del Estado y así se erigen como rivales directos del mismo.¹⁰⁹ La cuestión para Dumouchel es la de

¹⁰⁹ Decir que los grupos “se forman” es un poco errado. Dumouchel no sostiene que los grupos respondan a una formación voluntarista o que sean la creación más o menos espontánea de individuos. Los grupos están constituidos *con anterioridad* al Estado y en ese sentido son *remanentes* de las formas pre-estatales de organización (un poco como el eufemismo que usa Zavaleta para referirse a lo indígena en general, ‘el resabio’). En este sentido, su concepción de la relación entre Estado y grupos no difiere mucho de la de Engels, que es básicamente la que retoma Zavaleta: el Estado “es más bien un producto de la sociedad cuando llega a un grado de desarrollo determinado; es la confesión de que esa sociedad se ha enredado en una irremediable contradicción consigo misma y está dividida por antagonismos irreconciliables..., se hace necesario un poder situado aparentemente por encima de la sociedad y llamado a amortiguar el choque, a mantenerlo en los límites del ‘orden’” (Citado en *Obra* Tomo I 384 n. 24). Tenemos

saber qué tipo de relaciones de rivalidad o violencia se establecen entre los grupos internos al Estado y el Estado mismo (como capturado u ocupado por otro grupo). Las relaciones pueden ser de adversarios o de hostilidad. La primera involucra una relación de rivalidad y violencia sujeta a reglas y en función de una repetición que se da cada cierto tiempo al modo de un ritual. Podemos imaginar que el modo más desarrollado y pacificado de esa situación sería la democracia.

La *hostilidad*, en cambio, es la situación de antagonismo que no admite la supervivencia del otro y más bien exige su total *exterminación*. En tal caso, no existen reglas que rijan el enfrentamiento y se puede utilizar cualquier medio necesario con tal de alcanzar la finalidad de destruir al enemigo. Ahora, dentro de las consignas de Zavaleta en contra de la semi-burguesía boliviana no hay ningún indicio que nos permita afirmar que se trataba de un deseo de aniquilarla. Incluso podríamos problematizar esto un poco más afirmando que en la ascensión del poder rival al Estado, surge la necesidad de que aquél *adopte* algunas de las técnicas y formas de éste, lo que supondría una suerte de *supervivencia* de la forma rival en el seno mismo del nuevo poder (la dictadura del proletariado debe establecerse en el seno del aparato estatal burgués, es su condición de posibilidad).

La incapacidad de la burguesía local para ser realmente nacional y hegemónica podría también vincularse al hecho de que no consigue lo que Dumouchel designa como “una simplificación estatal del espacio de hostilidad” (143-47). Con la constitución del Estado, se debería conseguir expulsar la enemistad hacia el espacio que escapa al territorio nacional. La configuración de la identidad o ámbito nacional daría lugar a una homogeneización del espacio interno por oposición al externo, donde se encuentra el enemigo. Sin embargo, como esa

aquí una visión del Estado cercana a la de Dumouchel en la medida en que ésta parte de Hobbes: el Estado como conciliador de conflictos insostenibles.

nacionalización no se da porque la burguesía es dependiente y está apegada irreparablemente a las clases burguesas de esas otras naciones que podrían ser las enemigas, *no* es capaz de homogeneizar el espacio interno. En otras palabras, dentro del territorio de la nación dependiente *persisten* grupos (como “resabios”) que no han sido *subsumidos* por la legitimidad del Estado; grupos ajenos a los “beneficios” (como la inclusión social o la defensa por medio de la justicia) que otorga la pertenencia plena a ese Estado.

Ahora bien, esa *exclusión fundacional* hace de estos grupos una suerte de *víctimas* de la conformación del poder estatal. Si esto es así, surge la cuestión de saber por qué estos grupos permanecen pasivos o aceptan parcialmente esa sumisión y esa exclusión. La respuesta común es que *no son conscientes* de las mismas y ésta es también la respuesta que dará Zavaleta; de ahí que la clase revolucionaria deba ser el proletariado minero, porque éste es el grupo con mayor formación, con mayor acumulación de experiencias de crisis en su seno. En otras palabras, *el proletariado minero sería el grupo excluido con consciencia de su condición* (explotación, exclusión, subalternización). La toma de consciencia es aquí la clave para asumir el rol de vanguardia de los otros grupos excluidos (la masa, el campesinado indio) sobre los que se irradiará este conocimiento. El proceso de crisis o la capacidad de inducir a una crisis provendría de la proporción en la que el grupo de vanguardia logre irradiar su consciencia a los otros grupos como para que se cree una fuerza suficiente que pueda *enfrentarse* a la fuerza pretendidamente legítima del Estado. Es el ascenso de esa fuerza nueva la que elimina la legitimidad de la fuerza estatal al mismo tiempo que promueve su uso (el uso de esa fuerza legítima que el Estado usará para defenderse del grupo). El uso de la fuerza, de este modo, dejaría de ser legítimo y, más bien, se tornaría en plenamente deslegitimador, induciendo a mayores sectores o grupos rezagados a unirse al grupo *cada vez mayoritario* de quienes se enfrentan al poder del Estado.

La crisis nacional aparece, entonces, como un proceso que culmina con la conformación de polos de poder diferentes del Estado pero que representan una clara amenaza para su poder y hegemonía. La condición de esta situación, sin embargo, es que haya existido una debilitación de la hegemonía del Estado (incluso cuando el Estado, como en el caso chileno, es fuerte, la hegemonía puede debilitarse). A ello contribuye perfectamente el hecho de que el Estado de las naciones periféricas no pueda desarrollarse mientras que el Estado de las naciones centrales sea fuerte. Las burguesías de las naciones periféricas no pueden así desempeñar su función y forjar un Estado nacional porque las burguesías de las naciones centrales ya lo han conseguido. La tendencia a la polarización es, por lo tanto, una suerte de constante en las naciones periféricas por la debilidad de su Estado. Esa polarización a su vez, es propiciada y desarrollada en la medida en que existan sectores o grupos que estén dispuestos a asumir la vanguardia de la organización de un bloque que se presente como un poder alternativo al Estado y que se postule como potencialmente hegemónico. En este caso, el contenido de este bloque podría estar orientado al desarrollo de un Estado auténticamente nacional y popular porque de otro modo caería en la misma contradicción que el Estado burgués. La condición de no caer en esa contradicción es que el Estado nuevo se asuma como socialista.

Podemos encontrar aquí un vínculo interesante con la crítica que Mansilla le dirige no solo a Zavaleta sino al movimiento nacionalista del que éste último formó parte (*Crisis* 247-50). Según este sociólogo, el principal error de aquel grupo (conformado, entre otros, por Montenegro, Céspedes y Almaraz) es que divide la realidad entre *dos bandos* estrictamente contrapuestos: la nación y la anti-patria; los imperialistas y los anti-imperialistas. Sin embargo, como vimos hace un momento, esta división es *estratégica* para el propósito de la irradiación del grupo que está a la vanguardia del movimiento revolucionario. No se trata tanto de un error epistemológico o

cognitivo como el de una *técnica o estrategia de polarización*.¹¹⁰ En este sentido, Mansilla no hace sino quejarse de aquello de lo que el liberalismo acusa a la izquierda: la polarización de la sociedad. La estrategia nacionalista obedece a esta lógica justamente porque busca crear en la sociedad un grupo (ya sea como partido o como movimiento social) que se presente como *antagonista* del Estado. En esa medida, el desarrollo de la polarización entre un polo nacionalista y el Estado, en tanto que controlado por sectores foráneos (como se acusaba de serlo a la oligarquía minera, la famosa “Rosca”), es parte de los *logros* del desarrollo de una hegemonía y de un sentido común o filosofía popular nacionalista (Gramsci 330-32).

Así, Mansilla no se equivocaría al ver al nacionalismo mismo como una respuesta a la crisis que introduce el proceso de modernización en sociedades tradicionales, pero en lo que no repararía sería en el hecho de que la polarización a la que conduce esa ideología es parte de sus *objetivos*. Es curioso que no se tenga conciencia de esta finalidad cuando se sabe que en la visión marxista el Estado es esencialmente *burgués*. Esto no significa otra cosa sino que el Estado responde a los intereses de la burguesía y que siempre tiene un contenido de clase aunque se quiera presentar como contrato neutro de todos los societarios. El mismo *Manifiesto comunista* especifica esto de manera tajante: “El gobierno del Estado moderno no es más que una junta que administra los negocios comunes de toda la clase burguesa” (*apud. Zavaleta Obra I* 383 n. 21). Para esta perspectiva, entonces, el Estado moderno es un grupo en sí mismo y por eso no tiene nunca la unanimidad sacrificial que le adjudica Dumouchel o Palaver. El Estado moderno debe estar

¹¹⁰ Es interesante notar la diferencia de sentidos que la palabra ‘polarisation’ tiene en francés y en español o inglés. En el primero, significa dirigir muchas orientaciones o tendencias a un solo polo, es decir, unificar la orientación en un solo polo. Mientras tanto, en los dos segundos, significa dividir en dos polos.

siempre sujeto al acecho de los grupos que pululan en la sociedad y en especial al grupo que sería su vanguardia: el proletariado.

4.7 VIOLENCIA DE HUELGA Y PROTO-ESTADO DE PARTIDO

Todo esto nos haría pensar que el siguiente paso del proletariado sería construir un *poder paralelo* a través del ejercicio de una violencia tan legítima como la del Estado (o tan ilegítima, lo que viene a ser lo mismo, pues la violencia del Estado pierde su legitimidad a medida que el grupo rival se hace fuerte y gana legitimidad cada vez que la violencia de aquél se hace débil o ilegítima –los umbrales entre legitimidad e ilegitimidad del uso de la fuerza resultan indecibles). Aquí pensamos que es clave revisar la concepción que Benjamin tiene de la *huelga general* en su célebre ensayo “A critique of violence” (*Reflections* 277-300). Una de las cuestiones que cuesta entender en este texto es por qué Benjamin decide usar la idea de huelga como representante de una forma de violencia que puede contrarrestar la violencia legítima del derecho, es decir, del Estado. La razón es que la huelga es la única forma en que el derecho permite usar un medio violento de forma individual para alcanzar un fin, cosa que normalmente prohíbe (la huelga como logro histórico del poder proletario es la base de su proto-Estado). Benjamin se pregunta, sin embargo, cuál es el interés del derecho o del Estado (que para él busca no solo monopolizar la violencia sino protegerla para conservarla) de aceptar legalmente que se permitan las huelgas. Debe existir, por lo tanto, una razón para que toda otra violencia individual para alcanzar fines sea prohibida salvo ésta.

Como explica el filósofo alemán, la violencia de la huelga adquiere su legitimidad en tanto que la negación de la negación, es decir, en tanto que “contradicción objetiva del derecho” que ha impuesto el Estado (a partir del uso de una violencia fundadora, capaz de establecer leyes y

derechos y no solo de defenderlos, protegerlos o reivindicarlos). Como buen marxista, Benjamin concibe al sector laboral (“labour” en el texto) como antagónico no solo de los propietarios de los medios de producción contra quienes las huelgas de trabajo se inician sino como antagónico de la ley y, por lo mismo, del Estado cuando se ingresa en la situación de crisis revolucionaria (282). Es, por lo tanto, la combinación de la situación contingente de crisis revolucionaria y del uso de la violencia de la huelga general la que induce, en este esquema, a que el Estado se erija como antagonista de los trabajadores y decida utilizar la ley como derecho a la represión legítima de una forma de violencia que solo lo es en la medida en que “extorsiona” a la clase de los propietarios o dueños de empresas. La violencia de la huelga adquiere, de ese modo y solo así, los rasgos de la violencia constitutiva, es decir, del tipo de violencia capaz de generar leyes y derechos, más que de meramente preservarlos. Sin estar absolutamente seguros, intuimos que es a esta violencia a la que Benjamin después conceptualiza como divina: capaz de inducir a la crisis revolucionaria mientras que, al mismo tiempo, impone una nueva regulación. La gran diferencia, como el mismo Benjamin destaca, es que esa violencia mítica –cuyo ejemplo es el de la mitología griega– debe ser inmediata, es decir, no puede estar mediada por alguna forma o institución previamente existente (como el sindicato o la industria en el caso de la huelga) (294-95). En nuestro esquema mimético, esto equivaldría a hablar de una violencia que, al mismo tiempo, introduce la crisis y la resuelve (como en Benjamin, en Girard y su teoría, ésta es la función específica de un dios o de la divinidad en general).

Lo importante aquí es que Benjamin concibe la formación de un poder que el Estado percibe como enemigo a través del uso de la violencia permitida por parte del grupo obrero. El proceso de construcción del “grupo” que se erige y presenta como antagónico del Estado, y que está orientado a quitarle su legitimidad (en el uso de la fuerza, sobre todo), debe atravesar la fase

crucial del partido, según Zavaleta (quien en los años 70s sigue a Lenin). Fundamental para nuestro paralelismo entre lo que dice Dumouchel sobre el Estado y los grupos es la referencia que hace Zavaleta a una intuición de Gramsci en una nota a pie de página del *Poder dual*. En el texto había afirmado que “la clase más el partido, en el momento de la consolidación de su vínculo, implica de algún modo la existencia de un Estado” (*Obra* Tomo I 384) y la nota a pie de página aclara: “Dice Gramsci que ‘el Partido Socialista al que damos toda nuestra actividad [...] es un *Estado en potencia* que va madurando, *antagonista* del Estado burgués, y que intenta en la lucha cotidiana con este último y en el desarrollo de su dialéctica interna *crearse los órganos* para superarlo y *absorberlo*’” (n. 23, los énfasis son nuestros).

Notemos cómo el partido se va constituyendo en ambos textos en una suerte de *dobles mimético* (y, por lo tanto, a la larga *monstruoso*) del Estado burgués. Sobre todo, en el pasaje de Gramsci, la noción de que el partido se construye en paralelo al Estado burgués no puede no llamarnos la atención sobre la concepción simétrica y de dobles que encontramos aquí. Intuimos desde este momento que el *problema* potencial del movimiento proletario o de cualquier movimiento revolucionario subalterno será el Estado y su transformación, pues es ahí donde, al parecer, se registraría una de las principales formas de duplicidad entre los antagonistas. No en vano también es el Estado un objeto en el que *coinciden* los deseos de los antagonistas y quizás en esa medida esos antagonistas están destinados a *oponerse* (esto lo veremos más en detalle en el quinto capítulo). Es interesante notar en este punto lo que el marxismo tiene para ofrecer para la ampliación de la teoría mimética: su consideración de las relaciones de poder en las situaciones de decisión de rivalidad entre dos formaciones o bloques históricos.

Si el Estado es el producto de los antagonismos incontrolables e incontenibles de clase, de las contradicciones insuperables de una sociedad, su surgimiento como auto-trascendencia, es

decir, como producto de la interacción de los actores a los que luego somete, está determinado por una orientación en favor de uno de los tantos bandos en conflicto. La decisión sacrificial, en este sentido, la expulsión de la violencia interna a una instancia exterior y trascendente se daría al modo de una inclinación de la balanza del poder en favor de un grupo y en desmedro de otro(s). En el esquema de la teoría mimética, la conformación de esa elite se diría, sin duda, de la cercanía que tiene con respecto al proceso sacrificial, con la institución de una serie de reglamentos y órdenes vinculados con la repetición ritual del sacrificio. Esta institución, a medida que se iría haciendo costumbre ritual, se iría independizando y asimismo enquistando al modo de una pirámide social de la que dependen todos y a la que todos quieren pertenecer (momento corporativo de la institucionalidad).

Pero en el caso del marxismo, es una clase la que se apropia del aparato estatal y lo vuelca y decide en su favor (en el momento mismo de crearlo; la separación solo vendrá como apariencia ideológica de neutralidad mucho después). La razón de esta decisión sacrificial, de esta jerarquización del antagonismo es histórica y contingente, pero se manifiesta al modo de la mejor solución al conflicto o contradicción entre los grupos o clases (es decir, se manifiesta como la mejor decisión racional). Su justificación mitológica, así como el mito es la justificación mitológica del sacrificio originario y su repetición ritual, sería su *racionalidad*. Pero si uno de los aspectos de la decisión sacrificial o resolución momentánea de la crisis es el establecimiento de un régimen u orden simbólico que favorece o está teñido por la legitimidad de un grupo determinado, la toma de conciencia de esta contingencia y arbitrariedad debería impedir que la legitimidad siga funcionando. La desmitificación marxista, precisamente, apunta a este objetivo: se trata de mostrarle al proletariado que el poder al que se somete no tiene mayor apoyo que su aceptación de ese poder, la ilusión y creencia de que se trata de algo legítimo.

En este punto, hay que reconsiderar la idea de la instancia de poder una vez más, pues la teoría mimética consideraría esa instancia como una suerte de auto-exteriorización que constituye lo sagrado, es decir, el sitio que se le asigna a la violencia brutal y unánime de la decisión sacrificial y que luego es mitificada como *divinidad*. La violencia de la instancia de poder se hace así una violencia mítica, proveniente de un origen sagrado (Girard, *Ruta* 33-41). Ésta es una consecuencia que la teoría mimética no ignora, Girard insiste en esto y uno de los puntos de partida del análisis de la violencia política que hace Dumouchel es precisamente la idea de que en la modernidad *no* hay violencia que pueda ser completamente sacralizada. Para él, éste es el problema que Arendt detecta al afirmar que el *mal* se ha vuelto *banal*: su violencia deja de sacralizarse y deja de conformar instancias auto-trascendentes que confieran legitimidad a la violencia de un orden o una autoridad social –toda instancia de violencia es cuestionable en su contingencia (Dumouchel *Sacrifice* 66-67). La pregunta obvia a la que conduce esta idea, sin embargo, es cómo y en qué medida existen instancias de autoridad e instituciones totalmente establecidas que siguen garantizando ese orden (o un mínimo de orden a nivel global y a nivel de cada nación particular). No solo los Estados nacionales, cuyas soberanías hoy son altamente cuestionadas, sino y sobre todo el poder del dinero como medio de intercambio *unánimemente* aceptado. Ésa instancia sagrada de la violencia parece seguir hoy tan fuerte como siempre (a pesar de que pululen los libros y documentales que cuestionan la sumisión del ser humano al fetiche más denunciado de la historia).

La formación de la dualidad de poderes, por lo tanto, se aproxima al proceso de pérdida de fuerza de la unanimidad del momento sacrificial y la aparición de sectores que cuestionan la violencia originaria del momento constitutivo. Es decir, se aproxima a la formación de grupos que aparece como un momento fundamental en este proceso de cuestionamiento y cuya culminación

potencial sería una situación de guerra civil o crisis revolucionaria (para Zavaleta, ambos fenómenos van de la mano). El deseo de forjar un partido obrero por parte del Zavaleta de los años 70s puede tener que ver con la figuración del partido como la forma estatal que adopta el proletariado. La coincidencia en el deseo de Estado propiciaría la constitución de dobles en función de los sectores que adoptan este deseo. Todo esto debe pensarse, por lo tanto, como relacionado a la pérdida de legitimidad del Estado y de su ideología, es decir, de su mitología de superioridad y dominio. A esto hay que añadir el hecho de que, en la sociedad dependiente, para Zavaleta, el Estado tiende a ser débil en la medida en que no se asuma como socialista, por el vínculo de la burguesía con el poder imperial. En otras palabras, en las sociedades sujetas a una crisis constante por la ausencia de un polo fuerte de formación estatal –ausencia marcada por la incapacidad del Estado a interpelar unánimemente en su torno a la población– habría que esperar que la aparición de estos grupos para-estatales sea una constante. Esto solo conduciría a un reforzamiento de los mecanismos de resistencia a través de la acumulación en el seno de la clase o grupo de momentos históricos en los que se ejerció esta capacidad para oponerse al Estado. Este momento correspondería al de la crisis como conocimiento. El riesgo de esta formación sería, por lo tanto, la fijación de esos dobles el uno con el otro, lo que conduciría a una pérdida del objeto original que es la ecuación social entre la propuesta de Estado y la demanda social.¹¹¹

¹¹¹ Este riesgo es percibido como realidad tanto por Zavaleta como por Mansilla. El primero afirma que, por sus especificidades históricas, el sector obrero se comportó en distintos momentos de crisis nacional de forma sectorial y sindical en lugar de asumir una perspectiva de partido con ambiciones hegemónicas nacionales. No duda, en ese sentido, de atribuir cierta costumbre a esa tendencia: “Se trata de organizaciones construidas en confrontación con lo estatal, hechas contra el Estado, en lo fundamental al menos. El haber existido durante prolongados periodos (ésta es otra de las malas herencias del clientelismo y las dictaduras), si bien favorece las formas de autonomía que las caracterizan, las induce a la vez a *una cierta rutina o perseverancia* en torno a niveles elementales de diagnóstico social” (*Obra* Tomo II 658, el énfasis es nuestro). La costumbre de la resistencia como duplicidad del poder estaría marcada

4.8 TÁCTICA, ESTRATEGIA Y ACCIÓN RECÍPROCA

En su duplicidad con el Estado, el partido proletario pretende poseer aquello que ya posee su doble, o lo que le confiere su poder: la ideología hegemónica y el ejército (o poder militar). El objetivo final de esto es cambiar las relaciones de poder con los Estados Unidos, el Imperio, y así obtener el objeto de deseo supremo que es la soberanía. La ideología hegemónica, como es obvio, confiere la legitimidad a nivel de la cultura y la mentalidad; el ejército, confiere la capacidad para imponerse por sobre –o para reprimir a– el rival (como éste lo había estado haciendo contra el grupo por todo el tiempo). Ahora, dos cuestiones surgen aquí, primero, la certeza que tiene Zavaleta de que, con estos rasgos, el partido proletario alcanza una casi igualdad con el Estado –lo único que le falta es que “no abarca todavía todo el ámbito que era ocupado por el anterior, que es a la vez su Estado paralelo. Lukacs dice que se trata de un ‘contragobierno’” (*Obra* Tomo I 385). Segundo, que la discusión marxista-leninista de la formación de un poder obrero paralelo al estatal nos da pie a indagar cuál es la gran diferencia entre un movimiento *paramilitar* a secas y un movimiento *revolucionario*¹¹².

por lo que la teoría mimética caracteriza como la pérdida de objeto. En el caso de Mansilla, un diagnóstico similar recae sobre el sector obrero y su principal organización, la COB: “Esta ideología se ha preocupado relativamente poco de problemas internos y actuales de los sindicatos –y bastante más por la conquista del poder político y por la aniquilación del enemigo de clase” (*Identidad* 13).

¹¹² Para una elaboración resumida e introductoria de los problemas que plantea la noción de paramilitarismo en la historia cultural Latinoamericana, remitimos al artículo de Joshua Lund, “Poetics of paramilitarism”, consignado en la bibliografía. La indagación sobre la formación paramilitar en general y en abstracto, nos da una nueva perspectiva tanto sobre fenómenos de la historia americana (latinoamericana como norteamericana), como sobre la secuencia revolucionaria que va de la formación del doble poder a la guerra civil o crisis revolucionaria. De manera similar, permite comprender algunos elementos de la necesidad que los Estados débiles y fascizantes tienen de forjar fuerzas paramilitares para reprimir de forma aparentemente legal (para la mirada superyoica de la comunidad internacional o de un gran Otro insondable) a sus opositores políticos. El paramilitarismo es, pues, sin duda, una figura más de los dobles

Este problema nos parece significativo pues la cuestión del paramilitarismo sería precisamente la cuestión del momento en que las instancias que originan la violencia han *perdido* su diferenciación y ya no responden directamente al aparato estatal. Nos parece, pues, que el momento de las milicias paramilitares es el momento de la *indiferenciación violenta* en el que la reciprocidad se ha comenzado a desencadenar (aunque todavía hay la suficiente diferenciación para saber que una fuerza es paramilitar y no policial o militar). Pero la posesión de un aparato militar o armado paralelo no es lo único que puede garantizar la victoria del partido que se presenta como grupo separado erigido en contra del Estado. Zavaleta insiste en la importancia de las alianzas entre clases, es decir, en última instancia, de la reforma moral-intelectual, de la capacidad hegemónica. Además, el Estado proletario no pretende conservar los rasgos del Estado al que se opone: Zavaleta menciona las diferencias que hace Marx al describir el funcionamiento de la Comuna de París (*Obra* Tomo I 386).

Lo más importante para nosotros en este momento de creciente duplicidad donde los rivales se hacen cada vez más dobles, por la reciprocidad, es la forma en que Zavaleta describe esa oscilación constante de un lado al otro: “primero hay más fuerza de un costado y después crecientemente al otro o, de súbito, un retroceso del polo creciente y aun una inversión, según el éxito de la conducción, hasta que las cosas se definen. Este es el lugar de la *táctica*, la autonomía de lo político” (386, el énfasis es nuestro). Esta descripción no puede pasar sin recordarnos a las que hace Girard cuando explica cómo la violencia sagrada va de un lado al otro en los relatos mitológicos, la sustancia mítica pasando de un rival al otro con mayor frecuencia y velocidad.

monstruosos: es el doble monstruoso del poder militar del Estado. En este sentido, el poder paramilitar conserva un rasgo fundamental del sagrado monstruoso: la ambivalencia. Puede ser un poder positivo para forjar la revolución, así como puede ser lo más reaccionario al hacer el trabajo más sucio de la represión estatal.

Quien tiene esa “sustancia mítica”, toma la ventaja (*Violencia* 272-76). La táctica sería, precisamente, esa habilidad de controlar la violencia, esa *ilusoria* (en el sentido de aparente) violencia superior que permite dirigir la violencia a voluntad.

Ahora, la situación que tenemos aquí y el hecho de que Zavaleta mencione la táctica y diga que ésta es signo de la autonomía de lo político (aclarando en un pie de página que se refiere a lo que dice Gramsci), nos conduce a pensar que se trata de una referencia a Clausewitz. Justamente, en su análisis del estratega prusiano, Girard define las nociones de táctica y estrategia en su relación con la política: “La tactique est théoriquement chez Clausewitz le moyen de la stratégie, et la stratégie le moyen de la politique” (*Achever* 44 n.1). Precisamente, esa aclaración se encuentra en un momento en que Girard está explicando cómo la concepción de la “acción recíproca” en Clausewitz se acerca a su idea de crisis sacrificial y al hecho de que ésta sea esencialmente ambivalente con respecto a lo que produce. Veamos la cita:

L'action réciproque peut donc être à la fois source d'indifférenciation et créatrice de différences, facteur de guerre et facteur de paix. Si elle *provoque et accélère* la montée aux extrêmes, les ‘frictions’ propres au temps et à l'espace disparaissent, et cela ressemble étrangement à ce que j'appelle ‘crise sacrificielle’, dans mon approche aux sociétés archaïques. Si au contraire, l'action réciproque *diffère* la montée aux extrêmes, elle vise à produire du sens, des différences nouvelles. (45, los énfasis son del original)

La descripción que hace Girard con su apertura a la doble posibilidad de un orden mayor o de una disminución del orden, también nos remite parcialmente a las ideas de Gramsci con respecto a los posibles desarrollos de lo que él designa como ‘crisis de autoridad’ (275-76). Pensamos que el filósofo italiano no está lejos, en este sentido, de pensar la indiferenciación cuando dice del tiempo de la transición entre dos órdenes ideológicos que “in this interregnum a great variety of *morbid*

symptoms appear” (276, el énfasis es nuestro)¹¹³. En todo caso, volvemos a ver la cercanía de la noción de crisis sacrificial con lo que algunos marxistas, como Gramsci y Zavaleta, piensan o conceptualizan como crisis de autoridad o de hegemonía.

Existiría, entonces, una noción de la crisis nacional general como momento revolucionario precisamente porque propicia el surgimiento de o es seguida por la conformación de un doble del poder y es ese doble del poder el que acerca a la crisis de la guerra civil. Con todo, la secuencia permite ver la cercanía de cada elemento y la importancia que adquiere la violencia misma del momento crítico. Quedaría ver en qué medida este momento también corresponde al de la disponibilidad o la anulación de los principios más elementales de pertenencia, con lo que queda un vacío ideológico y las personas están dispuestas a aceptar un nuevo mito. Sería en este punto que surge la posibilidad de ver al Estado nuevo y a su protagonista (algún partido, caudillo o clase social) como parte de una mitología nueva que tiene que ver con la legitimación y explicación de la crisis, su suscripción y adscripción en la historia que tiene algún sentido y que no es mera indiferenciación o caos.

4.9 HACIA LA CRISIS COMO CONOCIMIENTO

Veamos algo más sobre la táctica y la estrategia en Zavaleta. Otro aspecto crucial de este análisis es que Zavaleta (como Girard en su libro sobre Clausewitz) parece estar pensando –en el caso de

¹¹³ Quien mejor ha explorado esta noción en Gramsci, en el contexto boliviano, es sin duda Ximena Soruco que ha sabido utilizarlo para dar cuenta de los momentos de movilidad social en la historia boliviana de la primera mitad del siglo XX. A propósito, remitimos a su *La ciudad de los cholos* consignado en la bibliografía.

la formación del poder dual y de la táctica proletaria— en una situación propiamente de guerra. Es en ese sentido que cita a Lenin en un pie de página: “La dictadura del proletariado es la *guerra* más heroica e implacable de la nueva clase contra el enemigo más poderoso, contra la burguesía” (*Obra* Tomo I 387, n. 34, el énfasis es nuestro). Y esta noción de una guerra tan ardua y difícil de vencer nos hace pensar igualmente en la posibilidad de leer esa lucha obsesiva como producto de cierto apego por el obstáculo y la creencia de que, ante un obstáculo tan grande, lo que espera detrás del mismo debe ser la cosa más deseable del mundo: la utopía comunista. En este esquema, pues, el obstáculo del imperialismo hiper-potente impide la realización de la potencialidad socialista de América Latina, por lo que podemos especular que lo que otorga el real atractivo a ese objeto de deseo no son solo sus propiedades reales sino, y sobre todo, el hecho de que el Imperio en tanto que obstáculo “oculte”, “impida” acceder a ese objeto. Obviamente, el objeto se vuelve infinitamente más atractivo si afirmamos que no es solo el imperio el que impide u obstaculiza su obtención, sino que es el mismo “sistema”, el capitalismo global en todas sus dimensiones el que “conspira” en contra de la llegada del reino del comunismo. Si tantas cosas están en contra de nuestra adquisición de ese objeto, no cabe duda de que tenemos que concebirlo como la máxima panacea universal de la historia de la humanidad y del mundo pues la posibilidad de acceder a ese objeto es (casi) nula.

Para aclarar más aún esta situación, acerquémonos a textos más explícitos sobre el concepto de crisis en Zavaleta y, sobre todo, a textos que están en el origen de uno de los conceptos que más se han usado en análisis ulteriores de la sociedad boliviana, el concepto de la *crisis como conocimiento*. Nos concentraremos, por lo tanto, en el acápite “La crisis como método” (*Obra* Tomo II 104-6) que se encuentra en *Las masas en noviembre* (97-142) y que ha sido estudiado en detalle por Luis H. Antezana (*Diversidad* 57-107). Un primer aspecto que quisiéramos rescatar es

el hecho de que este método es el producto de la *impotencia* o *incapacidad* de conocer a una sociedad no modernizada porque el poder que la dirige no se la puede representar. “En principio, en efecto, el poder debería representar o sea exponer a la sociedad. No podría hacerlo porque desaparecería y, en consecuencia, la niega o al menos la enmascara” (*Obra* Tomo II 105). En otras palabras, no hay forma de que exista una centralización suficiente como para que esa sociedad pueda ser leída desde una cuantificación convencional o con los medios comunes. Esta diversidad y heterogeneidad socio-económica o de modos de producción es lo que caracterizaría a las *formaciones abigarradas*. Estas formaciones no pueden “concluir en el ejercicio de una cuantificación uniforme del poder”. ‘Heterogeneidad’. ‘abigarramiento’, ‘superposición’, ‘compuesto’- son todos términos que nos remiten al campo léxico de lo que la teoría mimética llama ‘indiferenciación’.

Sin embargo, aquí hay una sorprendente paradoja o ambivalencia. Por un lado, Zavaleta afirma que esta heterogeneidad está al mismo tiempo diferenciada y mezclada (o sea, indiferenciada):

verdaderas densidades temporales *mezcladas*, no obstante, no sólo entre sí del modo *más variado*, sino que también con el *particularismo* de cada región, porque aquí cada valle es una patria, en un compuesto en el que cada pueblo viste, canta, come y produce de un modo *particular* y habla *todas las lenguas* y acentos *diferentes* sin que unos ni otros puedan llamarse por un instante la lengua universal de todos. (los énfasis son nuestros)

Curiosísima esta formación que al mismo tiempo está mezclada temporalmente (confundida, con tiempos diferentes al interior de cada sector) y, sin embargo, se diferencia espacialmente, se mantiene distinta en términos culturales (como el de la lengua, la vestimenta, la música y el alimento). ¿Debemos concluir, entonces, que la formación abigarrada es una formación *confusa e indiferenciada* o al contrario una formación claramente *diferenciada y distinta*, con compartimientos rígidamente separados y estancos?

De este modo, la pregunta fundamental que se plantearía desde la teoría mimética a propósito del abigarramiento de una formación sería la de saber si se trata de un abigarramiento en la medida en que hay *confusión e indiferenciación* o en la medida en que hay *separación, diferenciación y distinción*. Si se trata del primer caso, habría que preguntarse si una sociedad que vive en estado de indiferenciación y confusión no es una sociedad que vive en *constante estado de crisis*, justamente porque es incapaz de imponer un orden diferenciado en el que se puedan establecer hábitos, costumbres, instituciones formales e informales que organicen la vida social de manera unificada. Sin embargo, si se trata del segundo caso, tendríamos que pensar en una sociedad más bien conservadora, aferrada a sus diferenciaciones rígidas e incapaz de introducir un cambio en su ordenamiento. Vemos cómo la idea de abigarramiento puede cobrar, por lo tanto, una forma ambivalente que nos hace pensar en la ambivalencia de lo sagrado: al mismo tiempo principio del orden y del desorden. Esta ambivalencia, cabe destacarlo, significa que la idea de abigarramiento no tiene en Zavaleta una connotación del todo positiva y que señala más bien un problema. Se trata del problema del atraso, de la imposibilidad de conocimiento por los medios normales, es decir, por la cuantificación. Se podría incluso decir, entonces, que más que ambivalencia hay una carga negativa en la noción de abigarramiento, pero esto significaría olvidar que es por el abigarramiento que la sociedad puede conocerse en las crisis. Si bien esto no es propiamente positivo, es un rasgo que permite la acumulación en el seno de la clase y la formación de la clase para sí entre los obreros.

El caso de que el abigarramiento condene a una sociedad a una crisis constante se ve complicado aún más por el hecho de que la caracterización clásica del capitalismo hecha por Marx y Engels en el *Manifiesto comunista* (1848) es que aquél no deja de poner en crisis a todos los órdenes fijos habidos y por haber, incluido el orden capitalista mismo que se ve revolucionado

cíclicamente por sus propias crisis (30-31). En ese sentido, nos podríamos preguntar si Zavaleta percibe la posibilidad de que el abigarramiento sea un producto del capitalismo como subsunción formal de una sociedad conservadoramente compartimentada. Creemos que Zavaleta sí tenía esto en cuenta y que su concepción de la situación es similar a la que decimos, pues él mismo insiste en la capacidad destructora del capitalismo de costumbres y culturas. Es por eso que también habría sostenido que la medida del avance del capitalismo es también la medida de la posibilidad de autoconocimiento de la sociedad: pues ahí es donde se experimentan las crisis (y la crisis es lo que constituye una forma de conocimiento). Empero, cabe preguntarse si ese conocimiento tiene realmente que ver con las formaciones abigarradas, es decir, con las sociedades no analizables de modo convencional, o si se involucra más bien con el capitalismo mismo, es decir, con la forma en que el capitalismo funciona (y en tal caso estaríamos ante una contradicción, pues la crisis sería la forma de conocimiento de las sociedades realmente modernizadas y no de las sociedades atrasadas o abigarradas).

Cabría abrir la sospecha de que el conocimiento al que conduce la crisis como método versa sobre el capitalismo en su subsunción *formal* de modos de producción no capitalistas y no en su subsunción *real*. En un pasaje del mismo Zavaleta encontramos esta posibilidad abierta aunque no totalmente desarrollada. El pasaje se encuentra en *Lo nacional-popular*. Es un momento en que Zavaleta está discutiendo las formas posibles que tiene el Estado para desplegar su facultad hegemónica con tendencia a la unanimidad, en función de la *irresistibilidad* del momento constitutivo o de la nueva cultura mitológica –en términos miméticos– que se desarrolla sobre las cenizas de la crisis: “La instauración de la conformidad, sea por la vía del recuerdo de la irresistibilidad o por la seducción de la nueva cultura, es solo la prosecución de la supeditación

real del obrero al capital” (*Obra* Tomo II 183). Habría, por lo tanto, una gradación cada vez menos abigarrada entre el momento de la supeditación formal y el de la supeditación real.

Este mismo reparo nos permite regresar sobre un aspecto del postulado de la crisis como método; se trata del vínculo que lo une con el postulado de la formación abigarrada. En efecto, si la formación abigarrada es un dato empírico de la realidad y la crisis el método de su conocimiento, es justo preguntarnos *cómo sabemos en un principio que la formación o sociedad es abigarrada*. El único factor que nos permite afirmar que una formación es abigarrada es el método de conocimiento uniforme, es decir, el medio de conocimiento clásico, normal, el modelo vigente: el de los modos de producción. Pero si existe una sociedad en la que ese método no puede penetrar, esa formación social es incognoscible en la medida en que no se puede conocer con el método dado. *Decir que es abigarrada es, por lo tanto, decir tan solo que no se puede conocer, que queda como incógnita*.

Y, sin embargo, a pesar de eso, *sabemos* que es una sociedad compuesta por esta mezcla de temporalidades y diferenciación de espacialidades. ¿Qué es entonces lo que nos permite conocer esos rasgos? ¿La mera observación, la intuición, el hecho de vivir en esa sociedad? Lo que nos permitiría conocerlas sería la crisis, pero no podríamos decir con anticipación que estas formaciones son abigarradas pues esto supone de por sí el uso de un método que es *impotente* ante esa realidad. Esta aparente contradicción surge también en los usos posteriores del concepto de abigarramiento. Aquí también se insiste en la inaplicabilidad de las reglas generales y abstractas de la periodización marxista y, sin embargo, *se afirma* que la sociedad es abigarrada, lo que no significaría más que en ella *conviven varios modos de producción*, es decir, varios períodos de esa *periodización refutada*. En el plano del análisis, por lo tanto, se utiliza un término para designar algo que lo estudiado refuta o rechaza. Una formación es abigarrada porque sabemos que hay

muchos modos de producción que existen simultáneamente en ella, pero la clasificación por modos de producción no funciona con ella. La respuesta a esta cuestión tiene que ver con el sujeto de la ciencia social, es decir, con quién se piensa que hará la ciencia social. Es pues necesario distinguir entre la clase que aprovecha y conoce en la crisis, es decir, la clase que participa de la crisis, y de ese modo se auto-conoce en función de sus actuaciones históricas en otras tantas crisis, y el conocimiento que le queda al cientista social.

Parecería que, para Zavaleta, la salida parcial a este problema es la apelación a la intuición inmediata de la emoción, a cierta certeza cuya acumulación no se puede explicar de forma simple. Así, “[l]a entidad social, sin embargo, es una realidad poderosa de manera *enigmática*. Esto pertenece a un género de *evidencia que contiene sus propias contradicciones* (quizás como toda evidencia). Todo ello, mercados, épocas, latitudes, hablas, rostros, pertenece a lo que los polacos llaman un *fondo histórico*, que es una acepción más compleja que la de unidad fetichista” (*Obra* Tomo II 105, los dos primeros énfasis son nuestros, el último es del original). Es ese fondo sobre el cual “no vale la pena disputar” (106) porque en tanto que sentimiento, emoción o afecto es una identidad: “hay una entidad que se reconoce a sí misma. Pues bien, hay una medida en que *el sentimiento de la identidad* es la prueba de que la identidad existe” (el énfasis es nuestro). Es crucial recordar aquí lo que dijimos en el anterior capítulo sobre el tipo de atracción que suponía el nacionalismo en la economía mimética de los afectos: se trata del polo sagrado de lo incuestionable, la trascendencia de lo social que en su cualidad de hecho dado es fatalidad, es decir, es pura violencia. Pero esta pertenencia inmediata e incuestionada, este afecto de pertenencia, solo surge con claridad y como tal en los momentos de crisis: “A contrapelo, la historia, como economía, como política y como *mito*, se ofrece como algo *concentrado* en la crisis” (los énfasis son nuestros). La concentración aquí remite tanto a una sensación de unidad indiferenciada (fusión

plena) como a una sensación de diferenciación exacta (distinción cognitiva de cada elemento). La crisis, por lo tanto, dispone sintéticamente la totalidad de la sociedad en su unidad de fusión y su diferenciación de clases.

Una vez más, estamos ante los rasgos propios de lo sagrado en la teoría mimética: la crisis devuelve a la pertenencia suprema de lo nacional, a la identidad incuestionable porque es el producto de una captura *a posteriori* y retrospectiva de la indiferenciación. De ahí que sea la historia la que parece ser apelada, entre otras cosas, en tanto que *mito*: es aquello que anula la amenaza de lo sagrado como fuerza que indiferencia por su violencia. Es lo que la encubre con la seguridad y certeza de lo antiguo, de lo histórico, en fin, del mito. Recordemos, pues, que la teoría mimética define al mito como aquello que se encarga de encubrir la violencia que clausuró la crisis sacrificial; Zavaleta percibe, por lo tanto, lo que se percibiría en toda sociedad post-cristiana: la crisis de indiferenciación y el mito. Lo que queda vacío siempre es el lugar de la expulsión sacrificial.

De modo cercano a todo esto, en una elaboración sobre la forma estatal chilena,¹¹⁴ el sociólogo orureño confirma nuestra intuición sobre su noción del momento constitutivo, pues éste, como el mito en la teoría mimética, es una reconstrucción ideológica (de pura creencia) *ex post*, es decir, siempre retrospectiva. “Es [la noción de momento constitutivo] por lo demás, una típica noción *ex post* por lo que podemos saber con alguna certeza cuál es el momento originario de una

¹¹⁴ Aunque no tengamos espacio para detallar esta intuición, destaquemos por ahora el hecho de que algunas de las más densas intuiciones teóricas de Zavaleta provienen de su análisis de la historia de Chile, en especial, y de Perú (en menos ocasiones). Es digno de una reflexión el hecho de que el conocimiento que posee de las formaciones estatales y la confirmación o refutación que consigue de la teorización del Estado en su versión hegeliano-marxista proviene del análisis del campo rival, del enemigo. Todo esto no entra en contradicción con la concepción que él mismo tenía de las relaciones dialécticas de pertenencia y conocimiento entre enemigo y sujeto cognoscente o sujeto clasista: al pensarlo, uno ya le pertenece al enemigo.

sociedad pero no cómo se integran, en una trama que sigue siendo misteriosa, las sociedades futuras” (202). La incógnita del modo de unificación concreto de la sociedad tras el momento de crisis podría ser resuelta a partir de la forma en que Girard y la teoría mimética explican la manera en que se conforma la unanimidad sacrificial en las sociedades pre-modernas. Se trata de la noción de contagio mimético, es decir, de difusión de la reciprocidad violenta que es generada por la confluencia de los deseos a un mismo objeto y la creciente pérdida de vista del objeto mismo (Girard *Orígenes* 52).

En efecto, para la teoría mimética, la cohesión social que acompaña o es posterior al momento de la crisis es producto de la naturaleza mimética del deseo humano. Dos aspectos que nos parecen cruciales surgen aquí. Por un lado, el postulado de una *hipermímesis* contagiosa anterior al momento culminante de la crisis sacrificial, el momento de los dobles monstruosos, es decir, el momento de una indiferenciación que cohesiona plenamente, *es* el momento de un potencial o aparente conocimiento. En otras palabras, si los societarios tienen la ilusión de ser todos iguales porque ahora son indiferentes a las antiguas distinciones que los separaban, es probable que también tengan la impresión de pertenecer plenamente al grupo al que se aferran en última instancia antes de disolverse en la ausencia de identidad. Esto significaría que la indiferenciación produce una cierta identificación con el otro, una suerte de contagio a nivel del deseo, y ésta, a su vez, generaría la noción de un nosotros claramente diferenciado de los dobles monstruosos que nos acechan.

Sospechamos que es este momento de fusión de todos con todos o de los grupos en tanto que residuos de viejas distinciones a los que Zavaleta concibe como formas de conocimiento, como horizontes o picos de percepción que surgen con claridad en las crisis de las sociedades abigarradas. Por otro lado, la solidaridad generada por la expulsión de la crisis sacrificial a través

del mecanismo sacrificial o de chivo expiatorio, proporciona una razón inmediatamente unificadora porque convierte a los societarios al mismo tiempo en cómplices de un crimen y en potenciales socios de una coartada con respecto a ese crimen. En otras palabras, la unificación de la sociedad se dice de la creación mitológica, en términos de la teoría mimética, o ideológica, en términos marxistas. A esta conclusión llega el mismo Zavaleta. Todo dependería del modo de articulación posterior al momento constitutivo o, inclusive, inducido por la forma misma del momento constitutivo: “Cuál es el núcleo de la determinación constitutiva define las cosas y hace a las unas distintas de las otras” (*Obra* Tomo II 207).¹¹⁵

Un último modo de conocimiento a través de las crisis es el diacrónico, es decir, aquél que depende de varias crisis y de sus resultados para conocer cómo un determinado sector social o una clase se ha comportado antes. Creemos que éste es el sentido que tenía esta noción para Zavaleta y esto es corroborado por las lecturas que ya se han hecho sobre su obra (Tapia *Producción* 293-304), Antezana *Diversidad* 57-107 y Gil Zavaleta 63-74). Los picos que representan las crisis serían entonces los momentos salientes de la historia de la conformación de la conciencia de determinado grupo. Esto nos deja con la misma incógnita, sin embargo, de saber cómo es que se mantienen las identidades grupales en tiempos de crisis sin diluirse como haría pensar la descripción que el mismo Zavaleta hace de las crisis (como anulación, disponibilidad o borradura de las pertenencias), es decir como “página en blanco” (*Obra* Tomo I 749). En otras palabras, nos

¹¹⁵ Como veremos en nuestro sexto capítulo, la noción de una forma específica de constitución hegemónica o ideológica, la noción misma que usa Zavaleta de “ideología constitutiva” (204), nos conducirá a estudiar lo que podríamos concebir como una “identidad esencial” de una población o del carácter social de un grupo humano. En esto, las teorizaciones zavaletianas se acercan de las de Mansilla que piensa también en rasgos o caracteres profundos de las sociedades latinoamericanas. Todo esto, por muy elaborado que se quiera o que realmente sea, no se distancia excesivamente de la clásica búsqueda de una identidad que tanto fue y es practicada por el ensayismo latinoamericano.

preguntaríamos cómo es que el grupo o la clase llamada a conocerse en estos momentos sabe de su propia conformación y no incluye en su seno a otros grupos o clases. Dicho de otro modo, cómo es que estas clases no terminan indiferenciadas a su vez. Habría que postular, entonces, una suerte de protagonismo primordial de ciertas clases para mantenerse unidas o unirse dentro de la crisis. Ese protagonismo quizás tendría que ver con la posibilidad de concebir a estos grupos como los iniciadores mismos de las crisis. Si esto es cierto, nuestro modelo de la progresión que va de la crisis nacional general a la guerra civil tal como lo vimos en este capítulo tendría una relación directa con la habilidad de la clase o el grupo de conocer sus potencialidades en los momentos de crisis.

4.10 ENTRE LA INDIFERENCIACIÓN INCOGNOSCIBLE Y LA CERTEZA DE CONSCIENCIA DE CLASE

¿Existe una catarsis¹¹⁶ a partir de estas congregaciones críticas de la sociedad a pesar de que no haya una expulsión propiamente unánime, a pesar de que la hegemonía construida posteriormente no sea irresistible para absolutamente todos los societarios? Parece que Zavaleta piensa que sí. La catarsis sería la pertenencia identitaria plena a una clase, etnia o/y a una nación; de ahí que el proletariado se conozca a sí mismo (pertenencia de clase) y a su sociedad (pertenencia nacional) a través de la crisis. La crisis, como la angustia introducida por el miedo, nos expone a la

¹¹⁶ El sentido del término ‘catarsis’ al que nos referimos aquí es el clásico que remite a una purificación a través de un acto repentino o violento. Se trata de una purga o expulsión de un elemento que enferma o que reprime algo. En este sentido, no es una elaboración conceptual como la que hace Luis Tapia, quien ha rescatado el uso del concepto en su sentido gramsciano para estudiar a la sociedad boliviana contemporánea (*Estado* 77-79).

incertidumbre solo para devolvernos con mayor fuerza a la certeza; nos expone al caos, solo para devolvernos con mayor intensidad al polo de ordenamiento posterior (que siempre reclama su integración *retrospectiva* con el pasado),¹¹⁷ la identidad. Nos entrega al miedo de la atomización o fusión completas solo para devolvernos con mayor fuerza a la protección de la identidad grupal diferenciada.¹¹⁸

Esta concepción de la crisis nos permite a su vez comprender la forma en que Zavaleta pensaba tanto a la nación como a la Revolución Nacional (y debemos aclarar que la revolución para Zavaleta es algo que solo se puede dar en el contexto del capitalismo o la subsunción al modo de producción que abstrae el trabajo humano como fuerza de trabajo). La segunda es concebida como una crisis nacional general que conducía al conocimiento de la nación en las clases que se vieron involucradas. Una explicación de este proceso que sigue la misma terminología que la de *Las masas en noviembre* se encuentra en el ensayo “El proletariado minero de Bolivia” de 1974 (*Obra* Tomo I 745-88). Aquí, la identidad de la clase es algo igual de inmediato e incuestionable que lo era la nación en los pasajes que vimos más arriba y en nuestro segundo capítulo: “la aparición de la clase en su fenómeno histórico es algo que *ninguna comprobación empírica* podría desmentir” (746, el énfasis es nuestro). Sin embargo, esta certeza de hecho se ve al mismo tiempo desmentida por un restablecimiento de la incapacidad de distinción, es decir, de la indiferenciación o anulación de la identidad de clase en determinadas épocas: “Las clases no están siempre a la luz

¹¹⁷ Esta integración retrospectiva del acontecimiento nuevo en el ordenamiento del pasado, no nos deja sin recordar la noción de “operación de acolchado” que Žižek desarrolla a partir del psicoanálisis (*Sublime* 135-38).

¹¹⁸ Si existe una paradoja en la concepción que habría tenido Zavaleta sobre la atomización y posibilidad de totalización como forma de conocimiento, ésta debería ser la idea de que una misma condición (el capitalismo) posibilita dos efectos aparentemente contrarios: la atomización del individuo libre del liberalismo económico y la posibilidad de concebir la totalidad social (forma masa) como forma cognoscible (forma clase) o auto-cognoscible (forma multitud).

de la misma manera y en todos los momentos; durante largas etapas parecen *replegadas, desconocidas, enterradas*” (el énfasis es nuestro). Una vez más, encontramos esa oscilación entre una certeza de hecho que es la pertenencia y la disolución de esa certeza en un desconocimiento difuso, indiferenciado. Esta característica es propia de la “sociedad atrasada”, “incapaz de volver sobre sí misma” (747) cosa que contribuye a “las fragmentaciones cognoscitivas” en un círculo vicioso del que parece no existir salida posible.

No en vano, pues, Zavaleta concluye que “[c]on relación a su propio ojo teórico esta sociedad se vuelve un nóumeno”. Sabemos por Kant que el nóumeno es aquello que no se puede conocer porque escapa a las categorías del entendimiento, es decir, porque escapa a cualquier intento de categorización, de distinción, de diferenciación. Nos volvemos a encontrar con esa cualidad de la sociedad atrasada que es su indiferenciación; indiferenciación que se dice desde el punto de vista del conocimiento científico, pero que a nivel de la experiencia fáctica se comprueba como una evidencia irrefutable. De ahí que la sociedad atrasada esté indiferenciada y, al mismo tiempo, totalmente diferenciada y segmentada en sus fragmentaciones. De ahí también que la sociedad no se pueda conocer como totalidad sino únicamente como fragmento. Mientras no exista crisis, los fragmentos de la sociedad no perciben a los otros fragmentos y como no los perciben, no se diferencian y no se perciben a sí mismos. De modo paralelo o simétrico, mientras no haya una crisis, los fragmentos diferenciados y estancos por las distinciones sociales (claves del esnobismo) permanecerán diferenciados, mientras que la indiferenciación los hará visibles en su proceso de descomposición, es decir, en su aferramiento como último recurso a una vigencia que ya no es tal.

Como sospechábamos más arriba, si la crisis es el estado de diferenciación y distinción de lo cotidianamente indiferenciado (desde el punto de vista del conocimiento); si la crisis es el estado

de indiferenciación y compenetración de lo cotidianamente diferenciado (desde el punto de vista de la experiencia), esto significaría que la crisis representa en realidad el *estado constante* del funcionamiento social, en la medida en que está siendo subsumido por el capitalismo. Zavaleta parece confirmar esta nuestra intuición cuando afirma que “[l]a crisis, por tanto, es el movimiento de estas sociedades y quizás de las sociedades en general” (748). La razón por la que hace esta afirmación se sigue de los rasgos de la crisis que hemos considerado hasta aquí. Así, en una aclaración, nuestro autor afirma que “la crisis es la crisis de la *mediación*” (el énfasis es nuestro). Con esto se refiere a todas las instituciones que median entre las clases o los fragmentos de la sociedad y el Estado, de ahí que lo que aparezca en la crisis sea “la desnudez de las clases y no la mediatización”. La crisis, por lo tanto, parece anular todas las diferenciaciones que desde el Estado podrían imponer un orden o una jerarquía y orientación con respecto a las clases, de ahí que la *crisis social* pueda ser comparada con *la muerte* de los individuos: “hecho tan flagrante frente al cual no pueden ser sino lo que son, las sociedades no asisten a su derrocamiento como fases sino como lo que realmente son y aquí *se olvida su circunstancia de poder, la verticalidad de sus mitos, la inercia de su autoridad*” (los énfasis son nuestros).

Con ese pasaje, volvemos al polo indiferenciado de la oscilación que hemos estado tratando de describir: ahora la indiferenciación se dice también de la experiencia de los actores. La crisis, como una suerte de carnaval,¹¹⁹ anula los rasgos de poder de las clases y las presenta en su

¹¹⁹ Debemos entender lo del carnaval como una mera comparación aproximativa del momento de la crisis. No se trata de decir que la crisis social o la revolución o el momento de guerra civil sea un carnaval y que, como tal, por sus rasgos cíclicos, vaya a incluir un regreso al estado normal y anterior de las cosas. Tan solo queremos usarlo como comparación de la indiferenciación que trae consigo el momento de la crisis, es decir, con el vacío simbólico momentáneo que conlleva el cuestionamiento, la puesta en crisis, justamente, de los criterios y las normas aceptadas hasta ese momento. Decimos “suerte de carnaval” aunque sabemos que el cambio o los cambios

desnudez material. Pero, ¿cómo puede manifestarse una clase en sí misma si no es a través de su posicionamiento social, es decir, su posicionamiento con respecto a las otras clases, en función del poder o ausencia de poder que tiene sobre las otras? ¿Cómo pueden las clases aparecer en su desnudez y materialidad y al mismo tiempo aparecer todavía como clases? Si los mitos que legitiman la autoridad y el poder son anulados, si los códigos y las simbolizaciones que se encargan de reproducir el poder cotidianamente han desaparecido, ¿cómo es que todavía las clases pueden percibir que son clases por oposición a otras clases? Estas cuestiones se ven problematizadas con mayor profundidad por el hecho de que Zavaleta afirmará que no hay identidad en sí que sea posible. Al desarrollar la noción de intersubjetividad, nuestro autor asegura que no hay identidad que no esté sujeta a una otredad, a otro. Y este tipo de conclusiones sobre la formación de la identidad también la aplicará a cuestiones sociales, es decir, a la identidad social, de grupos. Esta afirmación la encontramos en la parte más tardía de su obra, es decir, en *Lo nacional-popular*: “Nadie se funda con relación a sí mismo” (*Obra* Tomo II 199)

Darí la impresión de que Zavaleta quiere reflejar la sensación propia de un momento de crisis desde la perspectiva de la masa, cuando hay una indiferenciación que hace que los participantes se vean como un *individuo más* de la masa sin pensar en sus pertenencias. Lo que estaría tratando de describir sería, entonces, una suerte de vacío no solo hegemónico sino directamente *simbólico* de un orden vigente. Es esa la definición misma de la crisis de indiferenciación en la teoría mimética. Esta característica es lo que le haría decir a Zavaleta que “la crisis es a la vez el desgarramiento y la universalidad. Las clases inertes o receptoras se escinden aquí de la unidad autoritaria, la sociedad se hunde hasta el tope mismo de sus relaciones

realizados no permitirán un regreso absoluto a la normalidad; lo que sí queda como algo necesario, empero, es el regreso a cierto tipo de normalidad.

de producción presentadas de una manera atrozmente desnuda a partir del *hundimiento de su superestructura*” (*Obra* Tomo I 747, el énfasis es del original). Esta vivencia, que podría ser comparada con la experiencia de lo *Real* lacaniano en tanto que parece describir el encuentro con la Cosa-en-sí fuera de su codificación simbólica (es decir, con las clases en su materialidad desnuda, sin la mediación ideológico-hegemónica), parecería ser la experiencia de la humanidad en su forma genérica, es decir, la experiencia del *prójimo* en toda su dimensión¹²⁰. En otras palabras, la igualdad indiferente, se experimentaría como la de quien es exactamente igual en el ámbito de la ausencia de cualquier determinación (salvo la animalidad que queda en un momento de crisis).

Pensamos que esta situación extrema a la que conduce la crisis también hace que Zavaleta la compare con la situación que antecede la muerte de un individuo: en la que el individuo se encuentra despojado de absolutamente todas sus determinaciones y pertenencias. Esa muerte del individuo vivida en términos sociales o grupales es también una muerte de lo simbólico-social y, en este sentido, incluso las crisis en las que no exista una clara figura sacrificial, uno o varios muertos que sean luego divinizados, coinciden con la descripción del momento sacrificial pues lo que se pone en riesgo o trance de muerte son todas las formas de pertenencia posibles de la sociedad y la sociedad misma. Inmediatamente después de ese álgido momento de catarsis crítica, de anulación absoluta de las lealtades (como lo describe también Zavaleta), la sociedad en su conjunto está disponible, dispuesta a orientarse en la dirección de nuevas creencias, de un nuevo complejo ideológico (que, para Zavaleta, se define como una creencia pura, es decir, una

¹²⁰ A propósito de la experiencia del prójimo en tanto que desnudez de lo humano en sus cualidades más repugnantemente animales, es decir, en tanto que humanidad que, sin importar sus tinturas culturales, resulta indiferentemente igual de repulsiva, remitimos a Žižek (*Defense* 16).

convicción por mera convicción), de una nueva configuración moral y del sentido común; en fin, la sociedad se dispone a una *conversión* ideológica, moral, intelectual, una conversión de talante casi religioso.¹²¹

Ésta es la experiencia misma de la indiferenciación, es decir, del momento de la apertura a un orden posible que sea nuevo o a la confirmación y el refuerzo del viejo orden. Es el momento de la hegemonía. Es la experiencia que permea los momentos rituales de subversión carnalesca en los que los patrones de autoridad son deslegitimados, puestos en cuestión, demostrando su radical arbitrariedad, demostrando que cualquiera podría ocupar el lugar estructural de las autoridades. Hay una lección, sin embargo, en la que la teoría mimética insiste y que aparece en estas versiones carnalescas de la subversión, aunque no sean tomadas en cuenta en sus versiones revolucionarias organizadas. Se trata del hecho de que, no importa quién ocupe el lugar estructural de la función de autoridad o de jerarquía, siempre actuará de un modo determinado por *el lugar estructural* mismo. Esto nos acerca provisionalmente al concepto de *escándalo*, tomado de la *Biblia* en su versión griega, es decir, del término *skandalón*,¹²² que el *Diccionario griego-español*

¹²¹ Esta apertura plena a la conversión es lo que también podría encontrarse en el principio de la comunidad como formación social que involucra una determinada visión del mundo. La comunidad es sin duda un fenómeno religioso e invita a pensar en las especificidades de las religiones que existen en las comunidades indígenas bolivianas. Un estudio de las religiones indígenas a través de la teoría mimética podría resultar muy productivo en ese sentido; aunque, claro, también existe la posibilidad de que la teoría mimética no sea capaz de comprender todas las manifestaciones que esas formas de religiosidad comprenden.

¹²² La posible etimología de esta palabra es simplemente fascinante: el verbo ‘*skatow*’ significa ‘cojear’, y es esa misma raíz la que compone la palabra ‘*skaios*’ que en un principio significa simplemente ‘zurdo’ pero que connota, por extensión, “de mal agüero, infausto, funesto; parcial; inhábil, torpe; ignorante; grosero; oblicuo, tortuoso” (*Diccionario* 456). No nos vamos a entregar a lo que sería una especulación genealógica y etimológica de tipo heideggeriano, pero es interesante notar la maravillosa coincidencia que quiere que el zurdo sea precisamente el que contraría, como hace y ha hecho siempre la izquierda en tanto que orientación política. Para una consideración sobre las divertidas consecuencias que tendría forjar un movimiento minoritario (un “devenir-minoritario”) basado en el hecho de ser zurdo, remitimos otra vez al libro de David

de Gredos traduce como “escándalo, caída, tropiezo, *inducción a pecar*, obstáculo para hacer caer, *trampa*” (los énfasis son nuestros).

4.11 ANOMIA COMO CRISIS DE CRITERIOS NORMATIVOS

Por su parte, Mansilla concibe la crisis como un proceso en el que los valores que regían un mundo determinado hasta ese momento, se debilitan y pierden fuerza, dando lugar a una situación de indiferenciación en la que todo queda relativizado. Así, según su visión, la crisis introduce una situación de pluralidad y relativismo en las concepciones culturales o en lo que designa como ‘valores normativos’. Parecería que Mansilla concibe esta situación desde sus primeros ensayos (1974); así, en lo que es un pasaje que reproduce las principales ideas de ciertas corrientes filosóficas, ejemplifica el momento de la crisis por medio de la época en que surgen las “tres grandes escuelas de la filosofía helenística”, el escepticismo, el estoicismo y el epicureísmo.

Esta conjunción de crisis socio-política y ensanchamiento del mundo conocido produjo notables consecuencias sobre el pensamiento y sobre las *pautas aceptadas de comportamiento*: el progreso de la información etnográfica, los contrastes entre las costumbres e ideologías de los nuevos pueblos incorporados al ámbito helenístico y la decadencia de la cultura política ciudadana conmovieron *la base tradicional de la filosofía y del pensamiento político*, poniendo en tela de juicio los conocimientos establecidos por la cultura clásica griega. (*La limitación* 137, los énfasis son nuestros)

Comprendemos fácilmente que, también en este caso, la situación de crisis corresponde a un momento de indiferenciación: poner en tela de juicio los conocimientos establecidos, así como

Berreby, *Us and them*. Esta proximidad se puede comprobar también en el aymara según el *Diccionario bilingüe aymara castellano* de Félix Layme Paurumani. En la entrada ‘ch’iqachaña’, encontramos las significaciones de “inducir. Incitar, instigar, mover a uno”. La palabra sería una verbalización de ‘ch’iqa’ que significa “Siniestro, tra. Dícese de la parte o sitio que está a la mano izquierda”,

conmover la base tradicional del pensamiento político y filosófico no es otra cosa que invalidarlos cada vez más, dejando un vacío cultural o vacío hegemónico de valores. Ese vacío es igualmente político porque los criterios de ordenamiento o jerarquización social son también puestos en cuestión. Mansilla parece aprobar en esos casos el retiro del intelectual y la anulación de su juicio para no quedar comprometido ante una situación que es definitivamente incierta.¹²³

En el texto al que aquí hacemos referencia hay un rescate del pensamiento escéptico, pero también una crítica, haciendo que este tipo de filosofía aparezca como una reacción *ambivalente* ante la crisis. La ambivalencia resulta del hecho de que la actitud escéptica contiene potencialmente actitudes conservadoras y progresistas. Así, “[l]a indiferencia ética como sistema exhibe en la vida diaria un carácter *eminentemente conservador*. No existiendo criterios para juzgar los intentos de cambio social, el escéptico se contenta con el mal menor, es decir, con el orden establecido en un momento dado” (143, el énfasis es nuestro). Sin embargo, “[l]a relevancia del escepticismo en nuestros días se debe a que esta corriente del pensamiento permite cambiar un comportamiento externo de sumisión bajo el orden establecido con *una conciencia crítica* de este mismo orden” (144, el énfasis es nuestro). Si los intelectuales aparecen, entonces, como ambivalentes ante la situación de crisis debe ser porque la crisis misma se ofrece como ambivalente. Esto explicaría la razón por la que una corriente como el escepticismo, esencialmente ambivalente, sea el producto directo de una época de crisis. En otras palabras, existiría un rasgo ambivalente en la crisis que dispondría a los intelectuales a abstenerse de juicio. Esa abstinencia sería el reflejo de la situación indiferenciada y ambivalente de la crisis.

¹²³ Esta actitud de retiro aristocrático y nostálgico ha sido notada y estudiada por Raúl Prada (García Linera et al. *Retorno* 109-12).

Como en Zavaleta, nos encontramos con que la situación de la crisis es fundamentalmente ambivalente y puede propiciar el desarrollo de las potencialidades revolucionarias o progresivas, así como las reaccionarias y conservadoras. El vacío al que conduce la crisis es lo que abre la posibilidad de una rearticulación o de una centralización de lo indiferenciado en términos de un nuevo orden o de una confirmación del viejo. De ahí que, en el caso de ver la crisis como conocimiento, habría que verla no tanto como conocimiento en el momento mismo en que las clases y los sectores indiferenciados se encuentran en el terreno de la movilización política, sino, quizás, en un momento inmediatamente posterior, cuando se da una reestructuración de esos elementos en función de un nuevo orden o del orden antiguamente vigente (es decir, en función de una articulación de intersubjetividad novedosa). Esa rearticulación, nos parece, es lo que la clase con el horizonte cognoscitivo especial absorbe o de la cual aprende, en el caso de Zavaleta. En cambio, en el caso de Mansilla todo permanece muy ambivalente pues el intelectual es invitado a no asumir compromisos que le permitan mantener una *distancia* crítica frente a los acontecimientos, como si pudiera *desmarcarse* de alguna manera de lo que ocurre a su alrededor.

El problema o la contradicción es que esta misma postura de distanciamiento y desapego a la realidad será vista como un rasgo *eminentemente negativo* cuando sea defendido por corrientes post-modernistas. Esto ocurre en el libro *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática* de 1999:

se vislumbra en el postmodernismo un claro desinterés por la historia como proceso global, por la praxis política emancipatoria y por las metas de todo proceso evolutivo. La negativa a efectuar jerarquizaciones entre la variedad de fenómenos sociales puede comprenderse como una *indiferencia liminar* frente a las opciones políticas del momento y como una *pérdida de capacidad para elaborar un horizonte de sentido histórico*. (61-62, los énfasis son nuestros)

Este tipo de actitud, como en el caso del escepticismo, sería reflejo de una postura conservadora:

“El postmodernismo parece así conllevar un efecto político conservador, a lo que se asociaría un

sentimiento muy extendido de desconcierto, desencanto y escepticismo con respecto [a] los designios humanos de transformar o hasta mejorar el mundo”.

Aunque Mansilla no desee pronunciarse por una de las vetas abiertas por corrientes como el escepticismo o el postmodernismo ante una situación de crisis, de todas formas podemos deducir su concepto general de crisis que es precisamente el de un proceso de desconcierto, pérdida de confianza en los valores vigentes, disolución de las finalidades y, en general, del arraigo de un orden de cosas que daba sentido al todo. La crisis es, como en Zavaleta, la disolución de un orden político hegemónico con todo lo que conlleva ese tipo de ordenamiento: jerarquías, valores, pautas de comportamiento, modelos a seguir, funciones sociales, valores normativos, etc. Lo que queda por ver es cómo se piensa la resolución de esta crisis si es que alguna vez puede ser resuelta. Vimos cómo en Zavaleta había una noción de continuidad de la crisis a través de la práctica política en sí, como si la política fuese la forma para lidiar de algún modo con la crisis constante que involucra el proceso capitalista. En Mansilla, la función que detiene o contiene parcialmente las consecuencias peligrosas de la crisis de indiferenciación es una tríada conformada por *los aspectos rescatables del mundo pre-moderno*: la religión, la aristocracia hereditaria como modelo institucional de orden social y la concepción del arte y de lo bello. Tratemos de ver cómo funcionan estos contenedores de la violencia, esa violencia que viene con la modernización y su indiferenciación de todos los valores que hacen posible la existencia humana.

Es la modernidad la que introduce la crisis, como en el caso de Zavaleta lo es el capitalismo. La modernidad tiende a debilitar los sitios de refugio tradicionales, pre-modernos, como vimos en nuestro segundo capítulo, pero al mismo tiempo les otorga una aparente fuerza en los momentos de mayor deterioro. En este sentido, Mansilla sostiene que *la práctica religiosa* puede ser una buena alternativa ante ese proceso. Esta alternativa no es nueva ni controversial o extravagante,

aunque resulta interesante ver cómo se articularía concretamente para garantizar que no se confunda con su doble monstruoso, la forma más radical de resistencia ante la indiferenciación de lo moderno, el fundamentalismo. Para ello, Mansilla elabora un concepto estrecho de lo que percibe como rescatable de la tradición religiosa. Evidentemente, se trata de desechar los aspectos “retrógrados”, aquellos que van en contra del concepto de “razón”, así como los que conservan elementos de superstición. Dentro de todo, es difícil penetrar con exactitud la forma en que una religión podría conservarse como tal al perder todos los elementos de irracionalidad, superstición o misterio. En efecto, si se postulara una religiosidad en la que rigiera de forma absoluta la racionalidad, quizás tendríamos que volvernos hacia una figura de religiosidad como la que solía proponer Comte: una religiosidad cuyo único dios es la razón, el método científico o incluso el progreso.

4.11.1 De la religión a la política y de regreso por el camino de la guerra generalizada

Sin embargo, no es a esa forma de religión a la que parece referirse Mansilla. Entre los aspectos rescatables de la religión, nuestro autor reivindica la facultad que posee aquella para *dar sentido* a las vidas humanas, es decir, para inscribir los acontecimientos puramente contingentes o fortuitos en un entramado u horizonte mayor de significación. Por lo tanto, lo rescatable de la religión desempeñaría en Mansilla un papel similar al que desempeña la articulación ideológica y hegemónica en Zavaleta, es decir, la fatalidad con la que los seres humanos adoptan lo contingente como algo necesario y hasta esencial. En ese sentido, la aproximación que encontraríamos aquí sería la que temen muchos intelectuales radicales entre la religiosidad y la política. Esta aproximación, criticada como ideológica por alguien como Žižek (*Less than 973*, n.19), por ejemplo, es defendida por Dupuy, Palaver, Dumouchel y el mismo Girard. Ahora, la objeción de

Žižek tiene que ver principalmente con la noción de antagonismo político: para él, el antagonismo originario no se puede reducir a otra cosa que no sea el clasista, es decir, el que surge de la división de clases por el modo de producción. Lo religioso sería, en este sentido, aquello que encubre el antagonismo como una suerte de fondo uniforme y homogéneo sobre el cual se pueden disolver y eludir los antagonismos sociales o de clase. Empero, esto no nos dice nada sobre la aproximación entre la política (o ideología) y la religión en tanto que ambas pueden fungir como aquello que contiene (en el doble sentido de la palabra) la violencia, es decir, como aquello cuya función principal es *organizar y ordenar a la sociedad*.

Si seguimos el razonamiento de Robert Kurz, según el cual el universal abstracto capaz de unificar las formas de comunidad anteriores a la sociedad moderna era la religión y que ésta ha sido reemplazada por la ideología de la mercancía y el mercado, es decir, por la fetichización del valor; si seguimos ese razonamiento, como decíamos, entonces podríamos postular que es el desarrollo del mercado como ideología y como método de intercambio lo que *ordena* la vida moderna en última instancia. Se trataría de una formación trascendente abstracta y universal como la religión en tiempos pre-modernos. Así, la brutalidad o dato concreto del mercado como invasión o subsunción debería depender a su vez de una mitología que lo justifique (o, por lo menos, lo encubra, lo travista con un ropaje que lo haga amable y deseable, que lo naturalice y vuelva invisible). Esa mitología sería, pues, la *ideología* y esa ideología es la que impide ver las víctimas que el mercado produce en su expansión y desarrollo. El mercado en tanto que forma que reemplaza a la religión contiene en sí misma la forma del mito, es decir, encubre la violencia sacrificial que le dio y da lugar (por ejemplo, en el caso del desequilibrio de poder colonial o colonialidad del poder y los abusos a los que conduce esa desigualdad).

En su artículo “Lo subalterno como interrupción”, John Beverley plantea el problema de la subalternidad como concepto marxista a partir del trabajo hecho por Dipesh Chakrabarty, para quien la subalternidad existe precisamente en la medida en que una determinada forma de la política ha fracasado o fracasa –la política en el sentido restringido de la actividad democrática y burocrática (como en la distinción que hace Rancière de los dos conceptos de lo político y de la política). Varios teóricos han reparado en esa suerte de “fracaso” de la política democrática o liberal-demócrata a la hora de contener los conflictos sociales (el antagonismo social de la lucha de clases –en el marxismo) actuales. Uno de ellos es Carlo Galli (107), otro es René Girard (*Achever*). Ambos intelectuales dedican un libro entero a estudiar y analizar la idea misma de la guerra en su evolución moderna, desde sus orígenes como guerra nacional hasta su disolución en el ámbito incierto de la policía y el crimen globales.¹²⁴

Si hay algo en lo que coinciden estos dos intelectuales tan disímiles es precisamente en el hecho de que la guerra ya no es algo estrictamente delimitado y contenido por la política. Es como si la violencia hubiera eludido las distinciones que la política ha tratado de establecer para contenerla: la violencia ha rebalsado el envase político y lo que queda es un estado intermedio entre las formas políticas de contención de la violencia y nuevas formas que todavía no terminan de cristalizarse. Galli prefiere hablar, de este modo, de “estados de guerra” o “estados de violencia” dentro de un horizonte general de “global war” (162-64), es decir, de conflictos que en su conflagración interpelan o concentran antagonismos que atingen a todo el globo, abriendo la posibilidad de que el centro de la atención cambie de un día al otro o según los años o décadas

¹²⁴ Nos parece que una de las principales razones para explicar esta curiosa coincidencia es el uso que hacen ambos autores de los textos o análisis de Carl Schmitt, quien se preocupó de analizar las formas que adoptó la guerra a lo largo del siglo XX.

(115-16). Nos parece crucial señalar cómo el estado de indiferenciación que produce el modo de hacer la guerra en nuestro tiempo, conduce no solo a la pérdida de diferencias sino a la generación de centralidad de naciones o grupos.

Lo que nos importa destacar de todo esto es el hecho de que intelectuales de los dos bandos del espectro político coinciden en diagnosticar un cierto fracaso de la política a la hora de contener o de mapear y dar cuenta de los conflictos sociales. La indiferenciación se habría desatado con toda su violencia en la época presente y surgiría la cuestión de cómo repensar o reemplazar la política para que vuelva a tener una fuerza de interpelación suficiente como para contener la violencia de la indiferenciación creciente. La religión aparecería, entonces y como quiere Mansilla, como una posible alternativa para devolver a la humanidad una serie de valores normativos *sagrados* e incuestionables que otorguen un horizonte de sentido mayor incluso al que otorgaba la vieja política. En una manera sumamente similar a la de la teoría mimética, Mansilla sostiene que la religión está en la base u origen de cualquier formación cultural y, por lo tanto, social. Como el mismo Kurz, según vimos, Mansilla también piensa que aquello que teñía de sentido a todos los fenómenos culturales en las sociedades pre-modernas era la religión. Siguiendo parcialmente a Freud en *El malestar en la cultura*, Mansilla piensa que lo religioso, en tanto que primera formación simbólica del fenómeno cultural en general, es un esfuerzo por domesticar y controlar los instintos y las pulsiones naturales del ser humano. Así, en una ambivalencia que ya nos debería parecer característica, Mansilla rescata el valor de dejar libres algunos instintos vitales de los seres humanos en un ensayo de 1989 (*Teoría crítica* 121-64) mientras que reivindica la función inhibidora de la religión como algo rescatable de lo pre-moderno en un artículo de 1997 (259-306).

Lo que importa, sin embargo, a pesar de esas incansables ambivalencias es el hecho de que la religión sea concebida como la primera forma o la proto-forma de organización de toda cultura,

es decir, de toda sociedad. Se trataría, pues, de una “segunda naturaleza” (269) propia de lo humano. El problema de ésta, empero, es que, a diferencia de la “primera naturaleza” –la de los instintos–, no se la puede establecer de una vez por todas, sino que *hay que reforzarla constantemente*. Como la hegemonía contingente del esquema zavaletiano, aquí es la religión la que debe procurar una estabilidad a lo que está continuamente cambiando. La religión¹²⁵ resulta ser, por lo tanto, la proto-forma o forma originaria de las leyes y las instituciones que luego regirán a las sociedades. Claramente nos encontramos en un terreno altamente similar al que vimos con la noción de Palaver y Dumouchel de la institucionalidad sacrificial. La religión con sus rituales repetitivos otorga un sentido o integra al horizonte de sentido a los acontecimientos más variados de la cultura humana.

La religión ha sido hasta ahora el proyecto más amplio y efectivo para reducir ese temor básico [a la inestabilidad], precisamente porque es algo más que una ilusión y un auto-engaño: además de limitar el terror primigenio, la fe religiosa representa un ensayo más o menos consistente de dar sentido a los designios humanos. (269)

Así definidas las cosas, lo religioso abarcaría propiamente todo fenómeno cultural humano.¹²⁶ No existiría aspecto alguno que eludiera la determinación originaria y fundacional de lo religioso. Es

¹²⁵ Mansilla no especifica a qué religión exactamente se refiere, aunque sospechamos que no puede pensar en el catolicismo pues a esa herencia le adjudica muchos de los males que poseen las poblaciones latinoamericanas. Hay momentos en que menciona un rescate de los elementos razonables de la religión, pero no deja claro si también está pensando en las formas religiosas indígenas. En cualquier caso, la abstracción y falta de concreción son características de la escritura de Mansilla.

¹²⁶ Nos rehusamos a ingresar en la absurda (según nuestra opinión) discusión en torno a la supuesta distinción entre espiritualidad y religión. Es evidente que se trata de un encubrimiento veloz para deshacerse de un término que se ha vuelto incómodo (el de ‘religión’), más que de una verdadera disolución del problema que éste designa. En efecto, a modo de dar nuestro punto de vista, diríamos que toda espiritualidad es necesariamente religiosa porque de entrada se basa en la certeza o noción de que hay un espíritu. El espíritu, por más hegeliano que se quiera ser (y sabemos que el mismo Hegel sacó la noción del Espíritu Santo cristiano), es una noción si no estrictamente, por lo menos altamente religiosa.

este aspecto precisamente el que Žižek concibe como ideológico en la teoría mimética. Pero si el criterio de comprensión y análisis en última instancia es el religioso, ¿cómo podemos dar cuenta de lo político en tanto que forma que lo ha reemplazado en el momento de la subsunción formal y real al capital (siguiendo parcialmente a Kurz)? Existe, sin duda, dentro de la historia de Occidente, una transición de las instituciones religiosas –impuestas a duras penas por la institución eclesiástica– a las instituciones republicanas y laicas o simplemente laicas que está acompañada por una creciente adopción de los rasgos de la modernidad: ampliación aparente de la vida privada y adquisición aparente de libertades individuales. Esta idea de un traslape entre religión y política es bastante común y Mansilla remite a una serie de fuentes que no tienen nada de sorprendente, desde Mircea Eliade hasta Horkheimer, sin embargo, remite a muy pocas que tengan que ver con religiones étnicas. Lo interesante de pensar el rol que le asigna a la religión en el contexto de su concepción de las crisis sociales es que nos permite hacer un parangón entre la función de la religión y la de su aparente sucedáneo secular, la política.

4.11.2 Entre plutócratas plebeyos y aristócratas remilgados

Nos parece evidente que la idea que Mansilla trata de rescatar de lo aristocrático y de la función de la nobleza tiene que ver con una voluntad de perpetuar un orden social más seguro que el que ofrece la *plutocracia burguesa*. Así lo explica en diversas ocasiones (muchas veces repitiendo exactamente las mismas palabras o copiando el exacto mismo ensayo en distintos libros):¹²⁷ la

¹²⁷ Pensamos que si alguien desea realizar un trabajo exhaustivo –lo que aquí no pretendemos– sobre la obra de Mansilla, deberá necesariamente hacer un cotejo detallado de sus textos publicados. Así lo hicimos nosotros con los libros *Introducción a la teoría crítica de la sociedad* de 1970 y *La limitación del conocimiento científico* de 1974, ambos textos reproducen porciones idénticas de ensayos que apenas varían. De hecho, un trabajo genético de ese estilo debería

nobleza y las leyes hereditarias de privilegios fueron las primeras *formas de resistencia* al poder total del centro representado por el monarca absoluto;¹²⁸ en ese sentido, son un *principio elemental* del camino hacia la democracia liberal. La gran diferencia es que, en ese mundo, el orden social no puede ser puesto en cuestión por otra cosa que no sea la misma herencia y la pertenencia a una familia. En cambio, en el mundo burgués esa pertenencia misma es puesta en cuestión a través de su equivalencia abstracta con el dinero y las posesiones.

Esta liberalización de la instancia antiguamente alejada y trascendente, este proceso de *internalización de la mediación*, es lo que, según Mansilla, genera el *mal gusto* y las formas corruptas de las clases burocráticas medias y de las constantemente renovadas élites de poder. De

considerar dar una interpretación de las variantes mínimas que existen entre las distintas versiones de las publicaciones de los textos pues daría la impresión de que obedecen más a un vacío esfuerzo por ocultar la identidad de los textos que al de corregir o matizar los textos. No queremos decir con esto que Mansilla sea un plagiador ni mucho menos; se trata de una práctica común al mundo académico tan exigente de publicaciones y tan altamente competitivo. En el mismo Zavaleta encontramos versiones y variantes de ese estilo, solo que no llevadas a un punto de utilización tan común, quizás por lo corto de su vida, quizás porque en su caso las variaciones obedecían a razones conceptuales más que de reputación. Insistimos, todo esto es pura especulación, se requeriría un trabajo más detallado para dar una interpretación plausible. En el caso de Zavaleta, sin embargo, nos parece que ese trabajo ha sido realizado con un alto nivel de éxito por Hugo Rodas Morales en su formidable investigación sobre Zavaleta consignada en la bibliografía.

¹²⁸ Si debiéramos expresar esta hipótesis en términos zavaletianos, diríamos que Mansilla concibe la “forma primordial” aristocrática como una resistencia a la centralización autoritaria de la monarquía absoluta. Cabría preguntarse –como para el caso de Zavaleta– cómo es que la forma primordial termina siendo subsumida por la formación que la regirá y representará, pues así como el campesinado indio del altiplano boliviano será figurado por algunos como capitalismo aymara o andino, de forma similar, la aristocracia y la nobleza hereditaria son pensadas como formas que acompañan necesariamente a las monarquías absolutistas o no (toda aristocracia no sería otra cosa sino la gradación de la cercanía o distancia con respecto al monarca divino en función de los linajes sanguíneos y pactos entre familias, es decir, en función de la cercanía de sangre –elemento de abstracción del principio sagrado como lo es hoy el dinero).

este modo, contrapone, de *forma maniquea* una vez más,¹²⁹ la situación de estas elites de poder corruptas y plebeyas, con sus formas de expresión de mal gusto estético, a la idea clásica de la nobleza, como la cima del orden social y suprema forma de regular el comportamiento y ordenamiento de los individuos, tal como ocurre en una aristocracia. En última instancia, el orden que se promueve a través de las aristocracias no es otro que el orden del parlamentarismo constitucionalista que conocemos con el refuerzo de una trascendencia *aparentemente inútil* (aunque no lo sea simbólicamente) que garantiza hasta cierto punto que, si el orden se disuelve, todavía habrá una instancia en último término que garantice que el caos no reinará (*Espíritu* 184-88).

Este rescate abierto de los principios aristocráticos de las sociedades pre-modernas hace que Mansilla imagine constantemente una alianza de clases entre la nobleza y la plebe, el campesinado y todos los estratos populares en contra de la burguesía y la pequeña-burguesía. No podemos evitar recordar aquí los proyectos de alianza de clase entre la intelectualidad burguesa o pequeño-burguesa y las clases populares en contra del poder burgués entre los marxistas. En términos de la teoría mimética, parecería que se trata de repeler, una vez más, el *elemento culpable* de traer consigo la indiferenciación, es decir, el *agente* foráneo que confunde consigo el viejo orden. A esta figura, la teoría mimética la identifica también con los estereotipos de acusación victimaria y expiatoria. Estos estereotipos tienden a concentrar en sí culpas por lo que se percibe como los peores males que puedan afectar a la sociedad (Girard *Chivo* 21-34).

¹²⁹ Si subrayamos esto es porque Mansilla acusa a Zavaleta y a otros izquierdistas latinoamericanos de ser maniqueos con respecto a las cuestiones nacionales y partisanas. No quisiéramos hacer de una constatación una acusación pues antes de acusar, como buenos girardianos, quizás debamos preguntarnos si no estamos reparando en la paja de ojo ajeno en lugar de mirar la vara que atraviesa el nuestro. En otras palabras, no quisiéramos que este trabajo apareciera como una mera contraposición maniquea entre Zavaleta y Mansilla.

Mansilla no está exento de esto: la burguesía plutocrática y sus seguidores advenedizos, los pequeño-burgueses, son los responsables por la desaparición de los valores trascendentes (criterios de orientación normativa) del orden pre-moderno, por la desaparición de lo más valioso y rescatable de la sociedad (aquello que mantiene un orden casi perfecto, casi armónico). ¿No encontramos una noción altamente similar a ésta en lo que el marxismo concibe como la indiferenciación introducida por la fuerza del mercado y de la creciente subsunción al capital? ¿No podríamos concebir a ambas formas como dos vertientes de una reacción ante un mismo fenómeno, una suerte de reacción ante la invasión capitalista o liberal?¹³⁰ La afinidad entre liberalismo y marxismo estaría en que el segundo es un esfuerzo por desarrollar las consecuencias últimas del primero, pero ambos serían formas de lidiar con la indiferenciación generalizada que introduce y promueve la modernidad capitalista. Esta afinidad ha sido notada también por Dupuy, quien insiste en la medida en que el marxismo suele ser malentendido y se tiende a olvidar que su propósito es la desalienación del individuo (*Ordres* 169).

Estamos tentados de acercar esta concepción de la monarquía de la de Hegel y, sobre todo, de la del Hegel interpretado por Žižek (*Less than* 423). Nos preguntaríamos, en ese sentido, cómo piensa el marxismo la eliminación de esa trascendencia que garantiza en última instancia el orden

¹³⁰ Si tendemos demasiado a una indiferenciación entre todos los elementos de las teorías a las que adhieren nuestros autores es porque creemos que ambos están lidiando con un mismo problema. Se trata de la cuestión de la indiferenciación que introduce la modernidad con respecto a los modos de funcionamiento de las sociedades tradicionales. El criterio del valor, el imperio absoluto del valor sobre todas las relaciones sociales genera una indiferenciación con respecto a las viejas reglas suscitadas por lo sagrado religioso. Es ante esa indiferenciación, creemos, que tanto el liberalismo, como el marxismo y el conservadurismo ofrecen distintas soluciones o salidas para imaginar o concebir una violencia superior a la de esa indiferenciación y que signifique una nueva forma de diferenciación sana y más pacífica. A ese nivel es que igualamos las ideologías que nuestros autores representan, pues nos parece que a ese nivel se juega su rivalidad, es a ese nivel que se presentan como dobles si no entramos en los detalles de sus debates. Cada corriente se presenta como la mejor para lidiar con el asalto de la modernidad.

social y cómo hace frente al proceso de igualación e indiferenciación que viene con la mediación interna, es decir, con el proceso de democratización social que trae consigo el capitalismo y que el comunismo está llamado a traducir o transformar en una convivencia sin diferencias de clase. ¿No podríamos decir que esa instancia debería ser garantizada por la *dictadura del proletariado* –al menos como pasaje de un modo al otro, bajo el riesgo de que el pasaje nunca termine de darse (como en los casos de socialismo realmente existente que se quedaron con sus élites supuestamente proletarias)? ¿Y no es a nivel histórico que se ha comprobado esta tendencia con la centralidad altamente corporativa y elitista del partido obrero en los experimentos llamados ‘comunistas’ y ‘socialistas’ (y podríamos incluir a los socialismos del siglo XXI que se ensayaron en Venezuela, Cuba, Paraguay, Brasil, Argentina y se practican todavía parcialmente en Bolivia, Ecuador y Nicaragua)?

En lo que sigue, nos concentraremos en la noción de centralidad proletaria y de sujeto revolucionario en Zavaleta y estudiaremos más a fondo lo que aquí dejamos solo comenzado, la cuestión del orden aristocrático-hereditario en Mansilla. Se tratará de indagar primero en la noción de la subjetividad privilegiada de estos dos grupos (el proletariado minero y la aristocracia hereditaria) para ver cómo es que merecen una consideración especial en tanto que articuladores del orden social tras la crisis. Más adelante, trataremos de verificar cómo es que el orden social se da en términos más concretos e institucionales (es decir, estudiaremos la concepción del ordenamiento político según nuestros autores) para finalmente indagar sobre los obstáculos (piedras de *skandalón*, según nuestra terminología mimética) que impiden o imposibilitan que esos ordenamientos o articulaciones políticas ideales en torno a actores privilegiados se realicen en todas sus dimensiones. Tras nuestra conclusión provisional y repaso de lo visto en este capítulo, ingresaremos, pues, a la segunda parte de este trabajo.

4.12 CONCLUSIONES PROVISIONALES

Como vimos a lo largo de este capítulo, la noción de crisis en Zavaleta –noción central si las hay en su obra– es aproximable a la noción general de crisis que gobierna las ciencias sociales. Tan es así que el mismo Mansilla posee una figuración de la crisis que presupone ideas similares: una anulación del orden que se transforma en anomia social. La teoría mimética nos otorga a su vez una noción similar de este concepto. Con todo, lo que diferenciaría realmente a la especulación o teorización zavaletiana de las otras dos, sobre todo de la de Mansilla, es la idea de que la resolución de la crisis se da por medio de una rearticulación de lo social a través, no de la religión, el sacrificio humano o el mito, sino de la emisión ideológica de una clase que tiende a hacerse hegemónica en vistas, única y exclusivamente, de anular la diferencia de clases, es decir, su condición misma de existencia. Mansilla, por su lado, como vimos, prefiere rescatar tres aspectos del mundo pre-moderno: el valor estético de lo bello, el orden social aristocrático hereditario y los aspectos valiosos de la religión como fondo de sentido y de criterios normativos para la sociedad.

Lo primero que nos llamó la atención fue la centralidad de la noción de crisis en Zavaleta, en su ambivalente o doble función tanto en cuanto momento de anulación de los criterios de diferenciación simbólica en una sociedad como en cuanto momento de conocimiento para las sociedades que no son cognoscibles de otro modo (desde el punto de vista de un actor social concreto). Al tratar de dilucidar esto, constatamos cómo es que la noción de crisis como conocimiento tendía hacia la contradicción o hacia una actuación excepcional de uno de los grupos o clases que constituyen la sociedad capitalista o semi-capitalista. Esta contradicción ha sido perfectamente desentrañada por Luis H. Antezana en su capítulo a propósito del tema: efectivamente, la crisis se hace cognoscitiva en la medida en que la sociedad se hace democrática y es a esa tendencia a la que le dedica mayor atención Zavaleta en su obra tardía. La tendencia

democrática estaría acompañada por estas crisis que no serían sino la manifestación de momentos en los que la intersubjetividad se desarrolla como toma de conciencia de una historia común, es decir, de una memoria colectiva. La acumulación en el seno de la clase o masa serviría entonces para postular un conocimiento que se alimenta de estos momentos álgidos en los que las crisis manifiestan las formas rebeldes de la clase o masa. Ambas, por lo tanto, comienzan a reconocerse o conocerse en tanto que principio de desorden o crisis en su historia; como irrupción repentina que proyecta una identidad nacional.

Alguien como Rodas Morales dirá que este viraje anunciaba el declive conservador de Zavaleta. Para nosotros, es crucial notar que hay una clara consecuencia teórica en los postulados de Zavaleta, consecuencia que es más perceptible si se considera a esos postulados desde el punto de vista mimético, es decir, si se considera los puntos ciegos propios del marxismo, incluida su vertiente gramsciana. La continuidad en el pensamiento de Zavaleta no tiene que ver únicamente con los baches o impasses de su contexto histórico y biográfico; involucra también y sobre todo a un nudo problemático que hace que su evolución en torno al mismo tema aparezca como una serie de etapas discretas que en la continuidad de una vida y de un pensamiento no existen. No se trata únicamente de justificar al intelectual o pensador, se trata también de poner en evidencia las contradicciones de la corriente de pensamiento o filosofía a la que adhiere. Acusar al autor de ser un acomodaticio a los tiempos de su vida es equivalente a decir que es un ser humano, cosa que no suma a mucho.

En cualquier caso, la paradoja a la que conduce la noción de crisis en tanto que situación normal en el capitalismo, en tanto que forma de conocimiento de las sociedades atrasadas o abigarradas y en tanto que situación real en la que una sociedad se divide en función del antagonismo de clase al punto de ingresar a una situación de duplicidad de poder (aunque no sea

exactamente lo mismo que un poder dual), nos permitió encontrar algunos problemas interesantes en el edificio teórico de Zavaleta. Por un lado, mostramos cómo había cierto problema con la concepción de una sociedad incognoscible por el método tradicional a causa de su atraso o abigarramiento y el hecho de que podamos decir que esa misma sociedad es atrasada o abigarrada. Si descartamos la teoría de las etapas del marxismo y el hegelianismo es difícil saber cómo se percibirían los distintos modos de producción entreverados en la noción de abigarramiento. La noción de abigarramiento, en la medida en que incluye en sí la noción de modo de producción, involucra un tipo de conocimiento clásico, no cuantitativo o democrático-estatal, pero sí en cuanto a las divisiones clasistas de la sociedad (quiénes se ocupan de qué modo de producción).

Por otro lado, vimos que la noción de un momento de crisis en la que se anulan los principios de lealtad o pertenencia (como le llamamos en el capítulo anterior) es difícilmente compatible con la noción de un mejor conocimiento a menos que postulemos que ese conocimiento surge como un repliegue identitario frente a la crisis. Creemos que aquí encontramos una coincidencia con Mansilla para quien la crisis de la identidad en Latinoamérica responde a la modernización capitalista que anula los viejos y venerados ordenamientos simbólicos de las sociedades pre-modernas (*Crisis* 40). En ambos casos, el hecho de que los grupos sociales o clases que constituyen la sociedad abigarrada surjan con mayor claridad en el momento preciso en que pierden fuerza como fuentes de lealtad y pertenencia es una ilusión de la modernidad que la teoría mimética nos había descrito. A medida que las lealtades se hacen más fluidas e indiferenciadas, adquieren mayor apariencia de importancia desmedida precisamente por el hecho de que pierden fuerza.

Lo que nos quedaría por ver en el caso de Zavaleta es cómo ese potencial cognitivo puede pertenecerle a una clase en particular (el proletariado minero en el caso boliviano) y no ser una

situación de vaciamiento abierta a cualquier contingencia hegemónica. En otras palabras, nos queda ver cómo es que el proletariado minero en tanto que sujeto privilegiado del horizonte cognitivo instaurado por el capitalismo y por la crisis permanece incólume ante el embate de la deterioración generalizada de las pertenencias y lealtades. ¿No se trataría acaso de una conformación contingente que se da por y a través de la crisis y que, por lo tanto, no respondería tanto a una formación identitaria clasista anterior sino a una emergente del proceso mismo de crisis y que solo por ilusión retrospectiva aparece como ya constituida históricamente? Es en este punto en el que la noción de religión como aspecto rescatable del mundo pre-moderno adquiriría interés para nosotros pues la religión como proto-forma de la política (según el esquema de Kurz) fungiría como trasfondo ineludible de la conformación de identidades grupales, es decir, como forma auto-trascendente que da sentido a la estructuración (jerárquica) de la sociedad. Sin esa posibilidad, el grupo social correría el riesgo de caer en una anomia que disgrega a los individuos dando el resultado de que cualquier proyecto político hegemónico devenga imposible. Si el grado cero de la identidad grupal en la sociedad en tanto que jerarquía o función establecida se da por medio de lo sagrado religioso, el rescate del mismo en los momentos de crisis de la identidad resultaría en un restablecimiento similar de un grupo privilegiado que solo retrospectivamente afirmará poseer una existencia histórica profunda que lo hizo *resistente* ante la crisis.

El problema para Mansilla es que estas formas religiosas de construcción identitaria que se tienen por resistentes a la crisis son también las formas de construcción de identidades culturales, étnicas, nacionales o minoritarias. Al defender un regreso a los aspectos racionales de la religión como el don de sentido, parecería postular también un regreso posible al refugio de identidades establecidas de forma sagrada y, por lo tanto, defendibles de forma sagrada, como vimos que lo era la nación para Zavaleta en el capítulo 2. La crisis, por lo tanto y por lo que vemos, haría que

nuestros dos autores busquen formas no preestablecidas de forjar nuevas hegemonías simbólicas a través de sujetos privilegiados o formas universales de constitución de grupos.

La salida de la crisis aparece, por lo tanto, como una restitución de las diferencias o una reinvencción de las diferencias que ordenan lo social en nombre de un elemento que se deja exteriorizado: la mítica centralidad del proletariado o el misterio de una forma universal que permea todo el campo social al darle sentido y permitirle funcionar de forma correcta. Veremos en lo que sigue que esa forma universal religiosa que Mansilla rescata del mundo pre-moderno es también la que se encargará de constituir las jerarquías de un modelo social aristocrático hereditario: las diferencias sacralizadas del sentido otorgado por la forma religiosa ordenarán el todo social garantizando así su buen funcionamiento. De modo paralelo, la auto-trascendencia de la clase minera boliviana garantizará un ordenamiento social en función de la hegemonía adquirida tras la crisis nacional general. Esa hegemonía funcionaría, a su vez, como reforma moral-intelectual profunda, capaz de cambiar las convicciones y lealtades de todos los ciudadanos, es decir, de convertirlos cuasi religiosamente a la nueva *Weltanschauung* de la clase privilegiada¹³¹.

Por último, la indagación en la noción de crisis en Zavaleta nos permitió comprender la importancia que tiene un concepto que alguien como Mansilla califica de obsoleto: el concepto de poder dual. Tratamos de demostrar la utilidad de aproximar ese concepto de una cadena progresiva

¹³¹ Es crucial aquí referir a los pasajes de los *Prison notebooks* donde Gramsci discute la noción de hegemonía como reforma moral-intelectual de la sociedad. Encontraremos que, en la mayoría de esos pasajes, la cuestión que también está en juego para el filósofo político italiano es la cuestión de la filosofía y su función a nivel social. Gramsci construye una interesantísima discusión sobre la historia del catolicismo italiano y su capacidad para fungir como “filosofía popular” o sentido común compartido por todos. Así, la facultad hegemónica de un programa político o de la reforma moral-intelectual de una clase es vecina del tipo de conversión del sentido común popular que representa la religión como proto-filosofía de la masa (Gramsci 210-28).

o regresiva que va de los grupos (en el sentido ampliado que le da Dumouchel) hasta la formación de partidos que son proto-Estados con posibilidades hegemónicas y que pueden ingresar en un estado de guerra civil. La dualidad de los poderes nos pareció reflejar una teorización sobre lo que podría concebirse como el momento de los dobles monstruosos en la teoría mimética. Zavaleta, siguiendo la discusión entre Trotsky y Lenin, nos permitió comprender cómo es que la centralidad del partido y del Estado en la concepción de las etapas revolucionarias estaría sujeta a cierta imitación del deseo burgués, es decir que respondería al deseo de apropiación de la clase proletaria con consciencia comunista o socialista.

Si el Estado y el partido como proto-Estado son tan importantes en el momento del poder dual debe ser porque son esos dos aspectos los que aparecen como las posesiones mágicas y metafísicas que posibilitan el poder burgués y garantizan su sostén y reproducción. Encontramos aquí, por lo tanto, uno de los primeros atisbos de una de las principales intuiciones de Zavaleta en términos miméticos: la noción (dialéctica, es decir, hegeliana, para Zavaleta) de que cuando un grupo piensa a su enemigo o rival, le pertenece de algún modo (*Obra* Tomo II 574). Esta noción, como quisiéramos mostrar más adelante, se irá constituyendo en un problema fundacional y constitutivo de las sociedades latinoamericanas y en especial de la boliviana en el concepto de *paradoja señorial*. Se trata, pues, de un mecanismo hegemónico de base o constitutivo que haría que cada grupo de la sociedad en cuestión, cada sector segmentado del abigarramiento social, actuara de forma involuntaria de manera señorial por la obligación que tiene de forjar una hegemonía que sea tan penetrante e ineluctable como la otra. El objeto deseado de la hegemonía que lo permea todo no abandona su tintura señorial por alguna razón. La apropiación de tal objeto por parte del proletariado minero o la forma masa y multitud no se daría sino como postulado de

lo nacional-popular, el doble monstruoso o “angelical”, en este caso, de la hegemonía señorial ineluctable.

**5.0 CAPITULO 4: PROLETARIADO MINERO, ARISTOCRACIA E
INDIGENISMO: LA CUESTIÓN DEL SUJETO NACIONAL**

Si se trata de reconocer derechos correspondería a los mineros pronunciarse en primer lugar: son las víctimas. De hecho, algún día lo harán y ese día será la muerte de la República con su actual carga de miserias, o su renacimiento.

Sergio Almaraz (énfasis nuestro)

Los indios, lo testimonia Baptista, son los judíos de Bolivia (como lo había avizorado Calancha), el chivo expiatorio.

René Zavaleta Mercado

Hemos encontrado hasta aquí una situación de oscilación constante en lo que se refiere a nuestros temas de análisis y a los resultados que nos han dado. Los dos polos que configurarían esta evolución serían los polos del desorden y el orden. Así, la Revolución Nacional sería una instanciación concreta, en el concepto de nuestros autores bolivianos, de una situación de desorden e indiferenciación. Esta situación tendría las facultades de anular las formas que, en períodos de normalidad, rigen las pertenencias y adscripciones a grupos, clases o ideologías. De este modo, los períodos de orden en nuestros autores se caracterizarían también por dar vigencia a formas fuertes de identificación y pertenencia. La cuestión de la crisis, sin embargo, introdujo un nuevo eje problemático a la situación. Aunque es cierto que también representaba a una de estas figuras en las que las diferencias se diluyen y las pertenencias entran en riesgo, también nos mostró una dimensión que no habíamos considerado. En Zavaleta, encontramos que la crisis podía ser un estado de normalidad dentro del orden capitalista que poco a poco subsume a una sociedad y la

moderniza. En Mansilla, de modo parecido, vimos que la modernización involucraba un proceso de pérdida de patrones de referencia en la orientación de los actores, generando de ese modo un constante riesgo de anomia social.

Este aspecto, el hecho de que exista una suerte de fuerza exterior a las sociedades que las hace tender hacia la indiferenciación, nos puede dar una pista sobre lo que estudiaremos a continuación. Si esa fuerza externa que tiene la facultad de indiferenciar el orden vigente de la sociedad puede ser controlada o contenida de alguna manera, debe serlo a partir de principios que se tengan como más poderosos que ella. Así, si bien es cierto que Zavaleta aboga por una mayor modernización porque ése es el criterio de conciencia del proletariado y de su habilidad para subvertir ese orden mismo; si bien es cierto que Mansilla también desea una modernización democrático-liberal, ambos proponen instancias que son capaces de contener en último término a las fuerzas indiferenciadoras de la modernidad. Hemos visto ya que Mansilla dependía de un regreso a aspectos rescatables del mundo pre-moderno; hemos visto también que Zavaleta parece aferrarse al principio nacional en todo momento de su trayectoria. También existe la posibilidad de que el deseo de una revolución signifique, precisamente, el deseo de una fuerza social capaz de anular el principio de indiferenciación cada vez mayor para alcanzar una nueva forma de solidaridad. Nos tocaría indagar ahora qué tipo de fuerza superior poseerían los sectores sociales o actores que estarían llamados a contener y a dirigir los aspectos negativos de la modernización o su tendencia a la disgregación total.

5.1 DECONSTRUYENDO LA DECONSTRUCCIÓN (NEO)LIBERAL

En un artículo de 1995, “The self deconstruction of the liberal order”, Jean-Pierre Dupuy pone en evidencia cómo la voluntad del proyecto destructor posee rasgos que lo hacen similar o comparable con el proyecto liberal. El núcleo del argumento del filósofo francés se encuentra en la función que la *jerarquía enredada* desempeña en ambas corrientes de pensamiento. Según nos explica, este concepto nos permite comprender el funcionamiento del “suplemento” en Derrida y de su “indecidibilidad” característica. La *jerarquía enredada* sería aquella que no deja de hacer intercambiar de posiciones a los elementos que ocupan la cima y lo más bajo de una jerarquía, entre lo que contiene al todo, y ese todo:

Between the operator and the operand, the program and the data, the cause and the effect, the metalanguage and the language, there is a continuous reversal of levels, in which each in turn sits on the higher level, then on the lower, and so on –not unlike two rivals, each alternately gaining the upper hand for a short time without ever completely defeating the other. This figure is indeed that of violence and vengeance. (4)

Sin embargo, según Dupuy, la deconstrucción no se contenta con postular la necesidad de que el orden jerárquico sea invertido, sino que postula, sobre todo, su inversión desde adentro, como si la jerarquía misma contuviera en sí el principio de su propia disolución. Según nos dice, en esto consiste la lógica del “suplemento” y de su indecidibilidad: es el elemento expulsado y abandonado al fondo de la jerarquía y, al mismo tiempo, es el núcleo que posibilita la jerarquía.

Podríamos preguntarnos en qué medida esa figura o estructura es parte de las corrientes que reivindican un proyecto descolonizador. En efecto, se podría especular, sin los elementos para hacer una demostración exacta, que la desorientación académica en las humanidades que resulta de la caída de los meta-relatos es un producto directo o una consecuencia y síntoma de la influencia de la deconstrucción. La deconstrucción tiene inmensa influencia en las grandes corrientes de

investigación literaria latinoamericana en los Estados Unidos; de hecho, la deconstrucción puede ser pensada como *la* corriente filosófica que está detrás de la idea de una conspiración liberal marxista de la izquierda norteamericana.¹³² Esto no significa que las corrientes descolonizadoras y psot-modernas en Latinoamérica hayan sido una suerte de continuación directa de la deconstrucción. El punto no es el de decir que hubo un seguimiento consciente o voluntario de una corriente por la otra, sino de establecer que, según la forma en que Dupuy describe a la deconstrucción, el proyecto de la descolonización podría acercársele. En otras palabras, si postulamos que el proyecto descolonizador tiene como horizonte la transformación de los sectores indígenas marginalizados y excluidos en protagonistas principales de sus historias y, así, de la historia misma, entonces podríamos entender el parecido entre los dos proyectos, aunque en términos históricos y reales se hubieran rechazado mutuamente.

Sin embargo, ¿por qué comenzar un capítulo sobre los sujetos nacionales por un cuestionamiento de la deconstrucción? Nuestra sospecha es que la deconstrucción es atractiva para los proyectos de autodeterminación y liberación de las naciones periféricas porque, precisamente, ofrece la posibilidad de invertir o poner en cuestión cualquier forma de jerarquía (incluida la que opone el centro a la periferia). Esta movida es conveniente para el pensamiento latinoamericano en general porque abre la posibilidad de que las culturas europea y norteamericana, que son las hegemónicas, pierdan su sitio elevado y compartan un mismo estatus de prestigio con todas las demás culturas no-hegemónicas. Esta igualdad involucraría a su vez una posibilidad de introducir contenidos no hegemónicos en los currículos de las universidades norteamericanas. Esto daría la

¹³² Así, por ejemplo, el siempre entretenido Dinesh D'Souza establece cómo el proyecto "entreguista" de Obama es en realidad la realización del sueño descolonizador de su padre, es decir, del sueño de deconstruir el poder hegemónico norteamericano en nombre de la inversión de la jerarquía que ha gobernado el mundo desde, por lo menos, 1945 (*America* 4-12).

oportunidad de que personas que disponen del conocimiento de esas culturas no hegemónicas puedan enseñar y desarrollar investigaciones sobre dichos temas. En pocas palabras, la deconstrucción de la jerarquía ofrece la posibilidad de poder estar, finalmente, *a la misma altura cultural* que los viejos y antiguos modelos imitados. Sospechamos que una lógica similar está detrás del deseo marxista o zavaletiano de poner en el gobierno estatal al proletariado.

Ahora, una *jerarquía enredada* presenta una estructura en la que existen dos niveles jerárquicos y uno de ellos contiene al otro. Así, lo que está en el lugar inferior en el ámbito de la jerarquía que contiene a la otra jerarquía, puede estar invertido en el ámbito de la jerarquía contenida. La deconstrucción y el liberalismo, según Dupuy, serían esfuerzos por deshacerse de este funcionamiento porque precisamente es el modo de funcionamiento de *toda* jerarquía. Sabemos, pues, que el proyecto destructor, retomado por las humanidades norteamericanas, es el de quitarle cualquier privilegio a las formas clásicas que ocupan la preeminencia jerárquica dentro de la academia. Este proyecto encaja bien con la necesidad impuesta de deconstruir y cuestionar el valor otorgado a la letra por las elites blanco-criollas, valor que es heredero y continuador del eurocentrismo colonial (Rama, *Ciudad* 103-4). Lo que no significa, por supuesto, que afirmemos que teóricos como Mignolo o Rama se hubieran inspirado de la deconstrucción. Sabemos que hubo una confrontación y un rechazo abierto, por ejemplo, en el caso del primero, pero eso no significa que los horizontes de los proyectos puedan vincularse. En última instancia, la deconstrucción cuestiona las jerarquías de modo similar a cómo la descolonización cuestiona la jerarquía colonial. Es ahí donde nos parece que muchos de los proyectos de cuestionamiento de las jerarquías, incluido el liberalismo, pueden estudiarse dentro del modelo de la *jerarquía enredada* pues para Dupuy, ésta es la única forma verdadera de toda jerarquía.

Además, como dijimos, podríamos argumentar que esta intención de invertir el orden social es también la principal forma en que Latinoamérica ha recibido al marxismo, es decir, no solo como teoría económico-social, sino como *teoría que defiende a los condenados de la tierra*. Así parece comprobarlo, por lo menos, la entrada referida al marxismo en el compendio *El pensamiento filosófico latinoamericano del caribe y latino 1300-2000* (2009), editado por Dussel, Mendieta y Bohorquez. En este texto se afirma que, desde el primer impulso de adopción del marxismo para tratar problemas latinoamericanos con Martí, la corriente ideológica fue transformada en “una teoría que se alimenta de la opción ética por ‘*los pobres de la tierra*’ y como un programa de acción para transformar el mundo en beneficio de *los oprimidos y humillados* del orden injusto imperante” (363, los énfasis son nuestros). El marxismo latinoamericano, por lo tanto, aceptaría una variación en el énfasis otorgado al proletariado industrial a favor de *otros grupos subalternos* que reivindican un trato igualitario. Queda por saber si el marxismo en general no puede ser pensado como un primer esfuerzo destructor de la sociedad moderno-capitalista,

es decir, si el marxismo no realiza el objetivo aparente del liberalismo:¹³³ deconstruir la *jerarquía enredada* que rige toda jerarquía.¹³⁴

Ahora, no hay que olvidar que la tendencia a reparar en las minorías, lo que Girard llama odiosamente “la preocupación por las víctimas”, es algo que estaba en el aire de una época entera (Veo a 209-19). De ahí que se pueda hablar de una filosofía de la diferencia o del postmodernismo o de la *French theory* como un conjunto relativamente estable de autores, obras e ideas. Entre estas ideas, algunas de las que más peso tuvieron fueron las de Deleuze/Guattari, Derrida y Foucault. De ahí que algunos de sus productos conceptuales puedan ser leídos a la luz de esta tendencia política de ir hacia lo minoritario, hacia la víctima. Ésta es una forma posible de entender la sentencia de Deleuze y Guattari de que todo devenir-revolucionario debía pasar primero por un – odiosamente designado– devenir-femenino (*Mille plateaux* 337-38).

¹³³ La relación que establece Dupuy entre el liberalismo y la deconstrucción no debería sorprender a cualquiera que conozca la concepción del capitalismo como crisis interminable que aparece en el *Manifiesto del partido Comunista* de Marx y Engels. Los mismos Zavaleta (*Obra* Tomo II 239) y Quijano (“Colonialidad” 217) poseen una noción similar del capitalismo y su subsunción formal y real: lo primero que hacen ambos momentos es desacralizar cada vez más el viejo orden jerárquico de las relaciones sociales pre-modernas. A esto se refiere Dupuy cuando dice que la jerarquía es deconstruida por el liberalismo (o al menos ése es su propósito): desenredar la jerarquía significaría dar rienda suelta al capitalismo para que lo que antes estaba en la parte inferior de la jerarquía secundaria surja como lo más importante de la jerarquía que la contenía. El dinero y el trabajo pasan de ser los estigmas de la inferioridad social sin cuño jerárquico a ser la clave de toda jerarquización y los criterios supremos de superioridad (en caso de posesión) o inferioridad (en caso de que no) en el mundo capitalista desjerarquizado y desacralizado.

¹³⁴ Nuestra insistencia en esta cuestión de la coincidencia de las finalidades del liberalismo y del socialismo no se debe a que creamos que sea una cosa totalmente nueva y que nadie hubiera reparado. Ya en los años 20s del siglo pasado, Mariátegui había constatado cómo los fines del socialismo y del liberalismo coincidían en el Perú en su lucha por acabar con los resabios pre-modernos del feudalismo (Monasterios *Vanguardia* 186). Por su parte, Žižek sospecha que la confluencia entre el capitalismo y el comunismo que luego se comprobaría con los totalitarismos del siglo XX para quienes criticaron la razón instrumental (Horkheimer, Heidegger), estaba ya inscrito en el desarrollo mismo del marxismo como teoría pues Marx no habría sido capaz de salir del horizonte del capitalismo (*Living* 188).

Continuemos nuestro análisis, entonces, del funcionamiento de esta idea de la *jerarquía enredada* que, según Dupuy, se encuentra en la base del pensamiento liberal y de la deconstrucción. Al parecer del filósofo y economista francés, lo que se busca deconstruir o destruir con la deconstrucción es “[t]he pretension of the Logos to affirm itself as complete and self-sufficient, the ambition of philosophy to have immediate access to pure truth (aletheia)” (“The self-deconstruction” 2). Sin embargo, esa pretensión depende a su vez de una falla que está incorporada en el mismo sistema que pretende ser auto-suficiente o tener acceso directo a algún contenido que le es propio. Así, aquello que normalmente se había expulsado del orden social resulta ser precisamente aquello que lo posibilitaba. “The banished object reveals itself as necessary to the constitution of the very *polis* that banishes it –one recognizes the vicious logic that Derrida calls the ‘logic of the supplement’” (3, cursiva del original).

Se puede reconocer también, en esta “lógica viciosa”, la lógica que funciona en el pensamiento que pretende rehabilitar la agencia del subalterno y de proponerlo como el nuevo centro o eje desde donde se formula una acción política revolucionaria. Así, por ejemplo, en el artículo “Siete aproximaciones al ‘problema indígena’”, John Beverley reconstruye la argumentación de Homi Bhabha a propósito de la necesidad de deconstruir el discurso de lo nacional con estas palabras: “la narrativa de la nación en sociedades que surgen del proceso de descolonización ‘olvida’ u oculta multiformes historias reales que de hecho *producen esas sociedades*” (*La interrupción* 32, el énfasis es nuestro). Reconocemos, entonces, esa misma idea del suplemento: aquello que ha sido olvidado o dejado de lado es lo que posibilita el funcionamiento del mecanismo que lo excluye y debe ahora pasar al prosenio o mostrarse.

Dupuy afirma que esta lógica del suplemento está detrás de fenómenos que él ha tratado de estudiar: la violencia, la envidia, la fascinación y el resentimiento. Sin embargo, nos dice

también que la deconstrucción y su lógica del suplemento, en la medida en que busca invertir una oposición jerárquica, no es meramente un deseo de venganza o revancha (aunque primordialmente no es más que eso). Existiría una sutileza mucho mayor en el gesto lógico. Así, la deconstrucción “is not reducible to the reversal of simple hierarchies, putting the last in the place of the first and vice-versa” (“Self-deconstruction” 4). Esta sutileza consistiría en percibir que la lógica del suplemento es *la lógica del pensamiento mismo y del orden social*: es la lógica de todo orden que contiene en sí mismo el principio de su desorden, es decir, de su disolución. De ahí que el liberalismo sea también uno de estos tipos de fenómenos: “what I have here termed self-deconstruction is at the heart of the liberal order” (6).

Lo que nos gustaría investigar en este capítulo es la posibilidad de que el marxismo de Zavaleta revista también esta estructura cuando reivindica la centralidad del proletariado minero en el proceso revolucionario que debería llevar a Bolivia a su modernización, es decir, al socialismo. La sospecha elemental parte del hecho de que el proletariado minero boliviano es la condición de posibilidad de la sociedad boliviana misma, en el esquema de Zavaleta; pero, al mismo tiempo, es aquello que se ha denegado y excluido del poder político de esa misma sociedad (este mismo lugar estructural tiende a ser ocupado cada vez más por la masa y por el campesinado indio en Zavaleta). Sin embargo, antes de ver lo que ocurre con el caso de Zavaleta, quisiéramos estudiar qué es lo que propone Mansilla como un orden social aceptable y quiénes son los protagonistas sociales de ese orden. Lo ponemos en primer lugar porque nos parece que postula la existencia de un sector que difícilmente se puede concebir como real en Bolivia.

5.2 UN MUNDO DE ARISTOCRACIAS HEREDITARIAS CONTRA EL REINO DE LA MASA

Como explica en varios artículos y capítulos de sus libros (*Espíritu* 183-89; *Aspectos* 123-37), Mansilla concibe la restitución o reconfiguración de una monarquía y una aristocracia hereditarias como un fenómeno deseable y positivo. Un orden social y político regido por esta forma y ese protagonista social (el grupo aristocrático o noble) no solo denota una suerte de ingenuidad risible, sino que pone en evidencia la tendencia hacia una reconstitución de las jerarquías por parte del filósofo boliviano-argentino. No debemos olvidar aquí que la jerarquía como principio social es aquello que *impide* la circulación libre de la rivalidad de todos contra todos y, por lo tanto, de la *envidia generalizada*. En otras palabras, si el principio mismo de la jerarquía es el de la jerarquía enredada que vimos más arriba, cabe preguntarnos cuál es la verdadera oposición entre la voluntad deconstructora y anti-jerárquica y un deseo abierto de restituir las jerarquías o de instituir nuevas. Lo que Mansilla opone a esta jerarquización es el peligro de *una plutocracia descontrolada*, a la que califica, con un interesante tino¹³⁵, de “plebeya”.

El orden aristocrático ayudaría a limitar el desarrollo de la igualdad en función del valor abstracto del dinero; es decir, ayudaría a mantener en raya la elevación de grupos plebeyos, menos

¹³⁵ “Interesante” porque hace coincidir su teorización negativa del fenómeno con el término extrapolado a su mayor positividad en intelectuales como García Linera (*Potencia* 193) o Monasterios (*Vanguardia*). No deja de ser interesante que Mansilla designe a ese sector y a sus aspiraciones como plutocráticos, es decir, como basados en un deseo de riqueza que es típico de los sectores marginalizados y excluidos del orden social (en Occidente, la acusación clásica contra el judío y, en Oriente, la acusación cada vez más común contra el chino). Lo plebeyo sería también lo nuevo-rico, es decir, aquél sector que busca ser como la burguesía porque percibe a la burguesía como noble, como heredera legítima del legado aristocrático, feudal y monárquico. El deseo de la plebe plutocrática es darse los aires de nobleza a través de la adquisición y acumulación de dinero: es uno de los muchos dobles monstruosos de la aristocracia y de la burguesía.

educados, más torpes y rústicos, sin grandes conocimientos al nivel de los que sí disponen de estos capitales simbólicos y culturales (hereditarios, como todo capital). Volvemos a encontrarnos con ese miedo a la indiferenciación que habíamos notado en nuestro primer capítulo, un miedo que, vale la pena insistir, obedece a la facultad disolvente de las jerarquías que tiene el dinero. El dinero es, pues, el equivalente abstracto de todas las cosas del mundo. La mercantilización de cada aspecto de la vida no es siempre una queja que proviene de sectores que proponen un retorno de las aristocracias; al contrario, las quejas contra los poderes alienantes del dinero suelen provenir de la izquierda y sobre todo del marxismo. ¿Cómo dos orientaciones contrarias pueden coincidir en este rechazo y la que se quiere la más deconstructora (el liberalismo) aceptar sin miedo y hasta promover lo que se rechaza en las otras?

Veamos de cerca la argumentación de Mansilla. Como decíamos, el temor surge de la posibilidad de que la plutocracia plebeya termine *contaminándolo* todo, es decir, que termine *indiferenciando* aquello que el regreso de la aristocracia hereditaria debería diferenciar con claridad. Mansilla parte de un recuento histórico del conocimiento que tiene Occidente de los potenciales excesos de la democracia. En términos muy generales y abstractos, remite a “[l]os peligros de la oclocracia, así como la estulticia de la democracia de masas y los riesgos inherentes a los modelos plutocráticos actuales” (*Espíritu* 183). Tanto la oclocracia como la democracia de masas ponen énfasis en el hecho de que la *muchedumbre* tenga el poder. Se entiende por esto una suerte de *masa humana indiferenciada* con voluntad propia, una suerte de *instancia sagrada* (es decir, de violencia recíproca expulsada) que invade el ámbito social con un arrasamiento implacable.

Si Mansilla y Girard cuestionan el comportamiento de la masa, esto se debe a que ven en ella una incapacidad inherente o esencial de reflexionar críticamente sobre sus acciones. Para

Girard, la muchedumbre tiende a identificarse con *la turba linchadora o sacrificadora*, aquella que tras dar muerte a la víctima inocente se da justificaciones míticas para vivir en paz con su crimen (*When* 60-62). En Mansilla, esta irracionalidad y falta de reflexión crítica es también pensada como una *incapacidad para establecer reglas* de convivencia razonables. Otra de las razones por las que la masa resulta un pésimo sujeto de las decisiones políticas de un Estado, para Mansilla, es por su esencial *volubilidad e inconstancia*: “la forma estatal de una nación no puede reducirse a ser *la elección popular de un día*, que puede *ser influida* por las bajas pasiones de la masa” (los énfasis son nuestros). Por oposición a esto, la monarquía y el derecho hereditario constituyen “el resultado de *la elección* de las edades y los tiempos; *cuanto más largo dura una institución*, más sólida es y mejor ha funcionado a lo largo del tiempo” (los énfasis son nuestros). En el primer caso, como habíamos destacado en Girard, la masa tiende a ser orientada por la simplicidad de la influencia, lo pasajero, la moda; en otras palabras, la masa se caracterizaría por ser *altamente mimética, imitativa*.

El origen de los fenómenos colectivos de expulsión y sacrificio tal como los estudia Girard son también el producto de una imitación tan exacerbada que llega a ser designada como ‘contagio’. Las bajas pasiones de la masa pueden significar sus instintos hedonistas e individualistas, pero pensamos que a lo que apunta Mansilla es a lo que habíamos designado nosotros como ‘pasiones tristes’: la envidia, el resentimiento, los celos, el odio impotente. Surge en este punto la pregunta de saber cómo sería posible evitar la influencia de la masa si uno es parte de ella *cuando el deseo es imitativo*. Porque, para Mansilla, este problema simplemente no se plantea: la masa, por su carácter plebeyo e ignorante, no puede sino seguir al rebaño, al resto de personas que la constituyen. La teoría mimética, en cambio, nos obliga a preguntarnos: ¿y quién o quiénes son capaces de *sustraerse* a tales movimientos de la masa? ¿Quiénes son los pocos

privilegiados inmunes a esas pasiones bajas que hacen que la muchedumbre sea un mal principio de gobierno? Diremos, por el momento, que la respuesta de Mansilla es una y casi única en toda su obra y trayectoria: se trata de su concepto de *espíritu crítico*, aspecto que ha faltado siempre y hasta hoy a las masas plebeyas de los países en desarrollo y de pasado colonial, sobre todo en el caso latinoamericano. Habría que postular, por lo tanto, que otras elites con conciencia crítica tendrían una facultad antes que otros grupos la pudieran desarrollar, es decir, tendrían el privilegio de ser los primeros en acceder a una distancia crítica con respecto a los movimientos del deseo de la masa. Existirían, pues, grupos que, desgajados de la masa, habrían adquirido una conciencia crítica con respecto a los comportamientos de masa y habrían renunciado a ellos.

Debemos plantear, por lo tanto, la posibilidad y sospecha de que esos individuos privilegiados que rompen con la influencia de la masa corren el riesgo de ser concebidos como *autónomos, autosuficientes, ajenos* a las corrientes *del deseo* del resto; en otras palabras, corren el riesgo de ser concebidos como el individuo indiferente y autónomo, elevado por encima del resto, que hemos denunciado como constitutivo de la *mentira romántica*. Una segunda posibilidad involucraría una estricta división de sectores en función de sus diferencias, es decir, una división que sea tan rígida que *imposibilite* la imitación del deseo o la envidia de un grupo con relación al otro. Éste es sin duda uno de los ideales del mundo jerarquizado: la capacidad de dividir una sociedad en estancos tan diferenciados que no haya forma de que exista envidia entre ellos, es decir, que no haya forma de que quien pertenece a un nivel termine deseando lo mismo de quien pertenece al otro. Podemos, por lo tanto, reencontrar algo que habíamos visto antes: la negativa a perder las diferencias que garantizan los privilegios de un grupo con respecto a otro y que, además, garantizarían también que los que estén por debajo de ese grupo renuncien de forma inmediata al deseo de siquiera postular la igualdad entre los dos grupos. La jerarquía legítima, tal como la piensa

Mansilla, tendría la facultad de impedir esa indiferenciación al anular la posibilidad de que un grupo *envidie* al otro o imite su deseo.¹³⁶ Este deseo de una reintroducción de la jerarquía, hay que subrayarlo, es un deseo más entre otros, es decir, es un deseo político que debe a su vez haber tenido un original del que fuera imitado y copiado. Pero sabemos y conocemos ese modelo porque Mansilla no lo oculta: se trata de las monarquías y aristocracias europeas.

Es preciso destacar la insistencia con que Mansilla afirma que el proyecto de rehabilitar tanto la monarquía como la aristocracia hereditaria *no es* un proyecto que involucre volver al pasado. Dejamos abierta por ahora la posibilidad de que esta salvedad no sea sino una denegación de lo que sería necesariamente un regreso al pasado (y se podría dejar abierta una sospecha similar en el caso de los indigenismos¹³⁷ que insisten en denegar la posibilidad de que sus proyectos sean un regreso al pasado). En otras palabras, Mansilla desearía imponer un orden de tipo aristocrático hereditario sin que éste sea una rémora del pasado, es decir, como si fuera un progreso social hacia el futuro. Esto significa que el proyecto de Mansilla debería incluir el hecho de que las sociedades actuales y, en general, las sociedades modernas hayan existido *con* el conocimiento de la *igualdad formal* que ha introducido el liberalismo y la democracia. Pensamos que esto significaría que el

¹³⁶ Dupuy ha estudiado de cerca las formas en que algunas sociedades pre-modernas buscan anular cualquier potencialidad de envidia entre individuos y grupos. Gracias a los análisis de Foster, Dupuy consigue demostrar que la envidia o imitación del deseo es uno de los aspectos que más se busca conjurar y expulsar en varias sociedades pre-modernas (Dumouchel & Dupuy 27-30). Ésta sería una de las causas por las cuales las sociedades pre-modernas serían esencialmente jerárquicas o, mejor, abiertamente jerárquicas. Dupuy le da una relevancia fundamental, entonces, a la envidia en el establecimiento de reglas y leyes de comportamiento.

¹³⁷ Destacamos que hablamos de “indigenismos” y no de indianismo, cuyo deseo puede ser radicalmente otro. Nos sujetamos aquí a la distinción básica del indigenismo que quiere que sea una forma mediada de hablar por los indígenas mientras que el indianismo sería más bien la posibilidad de que esos sujetos hablaran directamente por su cuenta. La razón principal por la que no se podría postular que el deseo indianista sea un regreso al pasado sería la de la temporalidad: la temporalidad en el mundo indígena es otra, no está regida por la cronología, y por lo tanto el pasado es entendido de otro modo.

proyecto de Mansilla, en cuanto no es un regreso al pasado, buscaría desarrollar un sentimiento de diferencia *a partir* del sentido de igualdad formal que existe en la actualidad. Es difícil creer que un orden jerárquico basado en la aristocracia pueda establecerse a partir de una situación democrático-liberal. Una suerte de necesidad o deseo de reestablecer el orden jerárquico debería *surgir* de la mentalidad liberal y democrática.¹³⁸ Según explica, el orden jerárquico sería una forma más “natural” de concebir las relaciones humanas. “Natural” no en el sentido de algo que viene con o es parte de la esencia del ser humano sino como algo a lo que se tiende con más naturalidad. Esto se puede deducir del hecho de que “el pasado histórico de toda la humanidad” ha conocido ese tipo de ordenamiento.

5.2.1 ¿Qué cosita había sido pues una jerarquía?

Para indagar más en este tema, volvemos a recurrir a Dupuy, quien desarrolla el modo de funcionar de las sociedades jerárquicas con la ayuda de los libros de Louis Dumont (*Sacrificio* 215-23). Lo primero que se debe considerar es que todo proyecto jerárquico debería saber que la jerarquía siempre está sujeta a la existencia de una visión totalizante de la sociedad. Dicho de otro modo, la

¹³⁸ Esta objeción o cuestionamiento a la propuesta de Mansilla no debería dejarnos pasar por alto la posible objeción que podríamos plantear a un sistema que resultaría simétricamente opuesto, el de la democracia auténtica que reivindica la izquierda radical. En efecto, cuando se propone una democracia directa con la participación de todos y la inclusión de todos, incluso en su modalidad de movimientos sociales o sindicatos, cabe preguntarse si una población acostumbrada al funcionamiento de la democracia representativa podría transformarse y de pronto adaptarse a la obligación de participar activamente en las decisiones y discusiones del Estado al que pertenece. Una vez más, el individualismo liberal-democrático parece ser el principal obstáculo para el desarrollo de estas ideas radicales. Sin embargo, la apertura hacia la agencia de la masa debería ser uno de los principios de la postura democrática radical: si realmente se está dispuesto a aceptar esa democracia habría que pergeñar la posibilidad de que traiga con ella un *desapego total* de la masa con respecto a la política. Una vez más, se trata de la posibilidad de que la masa tome decisiones irracionales o que vayan en contra de lo que se tiene como sus intereses propios.

condición de posibilidad del orden jerárquico en una sociedad es que esa sociedad se auto-conciba y perciba como una totalidad: “La figura jerárquica no tiene pues sitio más que en el seno de una ideología ‘holista’, es decir, un sistema de ideas y de valores que *subordina* el individuo a la totalidad” (216, el énfasis es del original). Este primer acercamiento ya debería generar en nosotros la impresión de una serie de contradicciones y paradojas. En efecto, cabría preguntarse, cómo es posible que Mansilla pueda abogar por una sociedad jerárquica, es decir, holista, cuando apoya los principios liberales y democráticos. ¿Cómo es posible que defienda al mismo tiempo las instituciones que garantizan el Estado de derecho y la libertad individual y la idea de una sociedad jerárquica y aristocrática-hereditaria, que supone la sumisión del individuo a la totalidad social? Por otro lado, ¿en qué medida esta noción de una totalidad que subsume a los individuos no es, paradójicamente, la forma en que un marxismo como el de Zavaleta concibe la situación a la que debe conducir la revolución socialista o la relación entre el individuo y la masa o el individuo y el partido?

Lo que Dupuy sostiene, siguiendo a Dumont, es que la jerarquía no está sujeta tanto a una escala como a una interioridad englobada; es decir, no se requiere pensar en elementos superiores e inferiores, sino más bien en una relación de totalidad y partes. Uno de los elementos de lo englobado asume la preeminencia sobre el resto y toma la función de lo que engloba. Utilizando el ejemplo del género, Dupuy muestra cómo, en la instancia englobante, el género no-marcado aparece como la totalidad mientras que al interior de ella se opone a otros elementos (en este caso, al género marcado, el femenino).¹³⁹ En el interior, la oposición es simétrica, se da como igualdad

¹³⁹ Žižek utiliza la misma figura para explicar el principio de funcionamiento del género con relación a la especie y cómo es que ésta última termina siendo designada con uno de los términos particulares contenidos en la especie. Žižek también utiliza esta figura para explicar el principio de la negación de la negación hegeliana en tanto que pasaje de la contingencia a la necesidad,

y potencial competencia y rivalidad; pero a nivel jerárquico, el resultado de la posible preeminencia del género que se opone al no-marcado en el interior no tendría efectos en la situación global. El siguiente punto en la explicación de Dupuy es que toda jerarquía pensada como “englobamiento del contrario” involucra que, en su interior, esa jerarquía está invertida. Nos encontramos, una vez más, con la figura lógica de la *jerarquía enredada*. Dentro del nivel englobado, el término que adquirió la preeminencia está subordinado al término que se le opone o a los otros términos contenidos en la totalidad. Éstas son las condiciones de la jerarquía y, cómo vimos, la condición de su destrucción o deconstrucción sería que el orden se invirtiera no solo al interior de la totalidad sino en la preeminencia del término que representa la totalidad. Ese principio de deconstrucción, esa potencialidad de anulación del orden vigente está incluida y contenida en la misma totalidad.

Dupuy destaca, después, cómo la sociedad moderna es precisamente lo que niega el primer principio, el de la totalidad englobante que jerarquiza su relación con lo que contiene. La razón por la que existe esta negación es porque la sociedad moderna depende de los valores del individualismo y la igualdad. Ahora bien, alguien como Zavaleta, en tanto que representante del marxismo latinoamericano, destaca constantemente, más bien, cómo esos estamentos jerárquicos y aristocráticos nunca han dejado de existir. De hecho, se podría argüir que la condición colonial no es sino una reproducción de esas divisiones heredadas desde la colonia muy a pesar de cualquier manto ideológico liberal con que se las haya tratado de encubrir (Tapia *Dialéctica* 47-48). Una vez más, el proyecto marxista parecería ser el de realizar concretamente el proyecto idealizado del liberalismo. Esta posibilidad involucraría que la oposición de Mansilla al marxismo lo aleja al

pasaje que es utilizado como explicación del funcionamiento de la democracia y el populismo en Laclau (*Less than* 356-57).

mismo tiempo de los principios liberales y democráticos que dice defender. Las cosas son todavía más complicadas; pues confirmaríamos aquí que el deseo de Zavaleta en tanto que marxista incluye la voluntad de realizar plenamente el orden liberal, es decir, la ideología burguesa como parte de la realización del socialismo (que no es sino la práctica auténtica de esos principios de igualdad). Podemos legítimamente preguntarnos qué es lo que se busca anular con la eliminación del colonialismo y sus jerarquías. ¿Se trata de anular todas las jerarquías o de anular solo aquellas que disponen el orden de un modo determinado? Dicho de otro modo, ¿se trata de hacer que otro elemento englobado ocupe el papel de englobante o de anular el principio mismo que quiere que haya un término englobante?

Sea cual fuere la respuesta a estas preguntas, Dupuy advierte sobre la posibilidad de que las jerarquías o escalas jerárquicas vigentes en sociedades modernas no sean sino la prueba de que, por más de que se reprima el principio jerárquico, éste tienda a volver con una venganza:

Es precisamente cuando lo reprimido holista y jerárquico regresa brutalmente en una sociedad que se piensa y se pretende basada en el individualismo y el igualitarismo, que se engendran las formas monstruosas de “estratificación” y de discriminación sociales que constituyen las enfermedades de la modernidad: racismo, totalitarismo, nacionalismo, etc. *Las “fuerzas” y las funciones jerárquicas están, por consiguiente, activas tras las formas de diferenciación que se observan en las sociedades modernas.* (218, el énfasis es nuestro)

Estas ideas acercarían a Dupuy y a Mansilla en el sentido en que ambos sostendrían que existe una tendencia más “natural” del ser humano a construir jerarquías. Sin embargo, si el marxismo de Zavaleta, sostiene que el socialismo otorga un regreso de la totalidad social, debería admitir que su objetivo es asegurar una sociedad jerárquica que impida que surjan las versiones bastardas de la jerarquía. En otras palabras, el marxismo como teoría de un potencial socialismo realmente existente debería contemplar la posibilidad de que una economía planificada involucre de modo necesario la composición de jerarquías y desigualdades que, quizás solo en un primer momento,

anularían el postulado de una sociedad igualitaria, comunista. Y siguiendo esta sospecha deberíamos abrir la posibilidad de dar todavía un paso más: el orden liberal global no sería tanto el reino de un dejar hacer al mercado, de un dejar que la libre competencia y la auto-organización espontánea del comercio vaya realizando el bien para la mayoría. Al contrario, ese orden global estaría sujeto a una constante intervención estatal y a una planificación detallada por parte de las potencias que están en una jerarquía claramente superior.¹⁴⁰

5.3 LA INCUESTIONABLE CONTINGENCIA DEL SER (DE LA POLÍTICA)

Volvamos ahora a la argumentación de Mansilla para ver si todavía se puede vislumbrar una forma de vincular una defensa de los principios liberal-democráticos con un orden jerárquico, en el que una aristocracia hereditaria tome el control y las riendas del Estado, es decir, sea la clase protagonista de la historia. Mansilla parece estar pensando en una situación similar a la que existe en el Reino Unido. Un orden parlamentario que preserva la instancia aristocrática como exterioridad sagrada. Las instituciones son, por lo tanto, liberales y democráticas, pero no se

¹⁴⁰ A propósito de la posibilidad de que el orden liberal global y en general cualquier forma de liberalismo económico no sea en absoluto un *laissez-faire* sin ninguna restricción, se puede consultar la genealogía que hace Yannis Varoufakis sobre la conformación del orden económico global tras la Segunda Guerra Mundial en *Global Minotaur*. Tampoco debería sorprendernos el hecho de que Varoufakis recurra a *una analogía sumamente sacrificial* a la hora de describir el modo en que los Estados Unidos hicieron funcionar al mundo desde la Segunda Guerra Mundial y, sobre todo, tras la crisis del petróleo de los años 70s. Si pensamos que el orden global del que depende la economía norteamericana es un conjunto de partes englobado por un sistema totalizante, no debería sorprender que una de sus partes, la hegemónica, tenga el lugar del planificador en función de su posición en la jerarquía (y que sea el Estado que ocupa esa función el que tiña de su color ideológico la totalidad de las partes incluidas o contenidas en su jerarquía).

renuncia a la tradición de una aristocracia hereditaria que propicia, según nos dice, “un sentido de continuidad e identidad a la comunidad respectiva” (*Espíritu* 183). Notemos de inmediato que la función simbólica de la pervivencia o la mantención de una aristocracia hereditaria es la de otorgar una *cohesión totalizante* a la sociedad. Es porque existe esa instancia monárquica o aristocrática hereditaria que el resto de la población puede encontrar en la tradición e historia de este linaje un punto de identificación y un principio de identidad.

No falta sino un paso para ver que Mansilla está muy cerca de la concepción jerárquica que vimos en Dupuy: el fragmento contenido en la sociedad, que no es sino una parte más de ella, adquiere, de forma arbitraria y contingente, el don o la facultad de representar a la totalidad del resto de la sociedad, es decir, a sus otras partes. Esta concepción tampoco está muy alejada del modo en que el marxismo gramsciano, del cual Zavaleta es un continuador, concibe la hegemonía: el momento en que una parte de la sociedad y su ideología –la proletaria– es capaz de subsumir al resto de las partes de la sociedad y presentarse de este modo como la representante del resto. Si este razonamiento es correcto, podríamos postular que el deseo del marxismo, al menos del marxismo cultural, más hegemónico como es el gramsciano, sería el de hacer que el proletariado ocupe el lugar del poder, no tanto burgués, como aristocrático y monárquico. Pero esto sería errado, como dijimos, si no hacemos una relativización del concepto de aristocracia y monarquía a través de la historia. En cualquier caso, parecería que ambas corrientes, como el liberalismo a través de la democracia, buscan acceder a esa instancia en la que la sociedad consigue totalizarse y que introduce una distancia mínima entre la sociedad y su organización. Se trataría, una vez más, de la función que Dupuy leyendo a Girard asigna a lo sagrado: la de una auto-trascendencia en la que todos los antagonismos (violencias) sociales son expulsados. Una instancia que le permita a la sociedad distanciarse de sí misma y así adquirir no solo un principio de identidad y orgullo como

quiere Mansilla, sino la posibilidad misma de funcionar. Sin esa distancia, pues, la sociedad entraría en riesgo de caer en una pura indiferenciación donde reinaría la violencia. El liberalismo seguiría con la ventaja aquí, pues habría propuesto un sistema que utiliza el dinero como mediador, es decir, como exterioridad sagrada para que la sociedad pueda funcionar. La diferencia es que el dinero es algo a lo que supuestamente todos pueden acceder sin distinciones que valgan.

Además, la tradición aristocrática a la que nos remite Mansilla contendría “valores estéticos superiores”. Éste último aspecto hace que el orden aristocrático sea preferible “al gusto pequeño burgués de las repúblicas y a las modas triviales de las plutocracias”. Es más, la monarquía hereditaria pone en evidencia y en primer plano el hecho de que el orden humano y político está sujeto a una pura contingencia, a una arbitrariedad que *no puede ser justificada* racionalmente. Esa contingencia arbitraria que funge como una necesidad es un rasgo pre-racional que *no es irracional*, según nos dice. No sería irracional porque permite que exista un orden estable; evita los riesgos de desórdenes y de disturbios en el campo social. Es decir, impide que surja una situación de indiferenciación en la que el orden social sea subvertido o anulado. Estamos aquí muy cerca de la forma en que Girard mismo explica el origen sacrificial del poder político a partir de la idea del *rey sagrado*. Se trata de una instancia arbitraria que puede ser ocupada por cualquiera y que, por lo tanto, no presenta problemas a la hora de ser ocupada contingentemente por una misma familia a través del tiempo (*Violencia* 111-24). Ahora bien, como nos muestra Žižek en una relectura de Claude Lefort y de Hegel (*Defense* 100-2), el carácter arbitrario y contingente que luego se hace necesidad es algo que está presente en la democracia también. Es, inclusive, la base y quintaesencia de la democracia, es decir, su condición de posibilidad. El lugar del poder puede estar ocupado por cualquier individuo, la selección es ampliamente arbitraria; pero, además, como destaca Dupuy (*La marque* 137-38), la instancia misma que está llamada a justificar la supuesta

elección racional o reflexionada del líder es una abstracción, una “ficción pura” que representa esa misma arbitrariedad y contingencia que el azar sagrado tiene para Girard (y que parecería tener para Mansilla). Recordemos, pues, que el azar es igual una forma de exterioridad sagrada de donde pueden emanar decisiones o situaciones inapelables.

Lo que estos tres acercamientos (los de Girard, Žižek y Dupuy) nos permiten ver es que la democracia también está sujeta al principio de una *exterioridad sagrada* que dispone el lugar de poder como ocupado, en última instancia, por una *pura contingencia* que se hace necesidad. La contingencia del orden democrático no sería menos o más pre-racional sin ser irracional que la del orden jerárquico de la monarquía hereditaria que propone Mansilla. De ahí se explica que en ninguno de los dos casos se pueda afirmar que haya una *auténtica meritocracia*,¹⁴¹ argumento que Mansilla usa en contra del orden democrático.

5.4 RECHAZO DE LA PLUTOCRACIA Y APEGO AL PRINCIPIO ESTÉTICO

Este punto se vincula a otro de los argumentos, el que tiene que ver con las tendencias de la pequeña-burguesía y de la plutocracia. Mansilla suele utilizar esta crítica a la hora de hablar de los movimientos populistas o de los gobiernos revolucionarios que pretendían introducir una mayor igualdad en la sociedad y que tan solo lograron crear nuevas elites ávidas de poder, prestigio y beneficios económicos. Es un argumento que utiliza tanto en contra del populismo del MNR de 1952 como contra el populismo del MAS de 2006. La ventaja que tendría el tipo de gobierno

¹⁴¹ A propósito de la cuestión del desarrollo de una auténtica meritocracia en el contexto boliviano, sobre todo a partir de la educación, remitimos al estudio de Ximena Soruco sobre Medinaceli consignado en la bibliografía.

aristocrático y monárquico, con respecto al democrático-plebeyo, sería el de hacer que “el símbolo supremo del Estado y la colectividad permane[zca] *fuera de la codicia y los afanes* de la casta política” (184, el énfasis es nuestro). En otras palabras, “la plutocracia y la elite del poder no podrán acceder al cargo más elevado de la nación”.

Una vez más, reconocemos la tendencia de las propuestas de Mansilla a buscar algún dique que impida la creciente *igualación* promovida por el dinero. Reconocer esto es crucial pues el orden liberal, en tanto que orden económico, *promueve* precisamente ese principio: si todos somos iguales formalmente es también porque todos estamos sujetos a la ley del valor del trabajo. Debemos trabajar para obtener un medio de vida, como todos. Esa igualación y homogeneización es la que Zavaleta desearía que ocurra en los países latinoamericanos y en Bolivia, es decir, en las sociedades abigarradas para que éstas puedan ser cognoscibles (y, para que, de este modo, a la larga, la clase que asume esa autoconciencia o la masa en tanto que consciente, llegue a conformar el socialismo). Lo importante por ahora es mostrar cómo la igualdad basada en la equivalencia universal que introduce el dinero es algo que Mansilla repudia; o, por lo menos, la repudia en sus excesos.

Es importante destacar este punto pues se relaciona con el hecho de que Mansilla vincule el orden monárquico hereditario con el buen gusto estético: como buen discípulo de la Escuela de Frankfurt, es sensible al deterioro de la alta cultura y de las artes cuando están a la merced de la reproducción mercantil. Empero, esto supone que debería aceptar que el principio que hace que ese mundo elevado de la estética –al que tanto venera y cuya desaparición creciente tanto lamenta– esté en proceso de desaparición, es *el mismo principio* que funge como condición de posibilidad de la plutocracia. En otras palabras, si Mansilla rechaza la degradación de los valores estéticos, debería también rechazar el liberalismo económico y político pues es éste el que mejor *propicia*

esa degradación. ¿Por qué? Pues porque supuestamente *elimina* todos los criterios posibles de evaluación arbitraria *para introducir* los criterios únicos y universales de la libre competencia y el mercado: si el mercado masivo aprueba algo, ese algo funciona y no requiere de mayor legitimación en otro ámbito. La cultura popular, por lo tanto, así como cualquier forma de comercialización de las artes (o sea, básicamente, todo lo que se relaciona con las artes en el mundo contemporáneo), está sujeto a una *igualación absoluta* gracias al universal mercantil que tiene su expresión concreta en el dinero. Recordemos lo que habíamos notado gracias a Robert Kurz: la mercancía es el *universal abstracto* de la modernidad, así como la religión lo es en las sociedades pre-modernas.

Ahora, una de dos: o Mansilla acepta los principios del juego liberal-democrático y renuncia a las formas de valoración estética o los rechaza y con ese rechazo debe buscar formas de legitimar y justificar los principios de jerarquización sobre los que pretende establecer un orden social. Nos volvemos a encontrar con el problema de la *desmitificación generalizada* que introduce la modernidad; se trata de una desmitificación que va de la mano con la deconstrucción como inversión de las jerarquías enredadas, así como con el marxismo como cuestionamiento de las estructuras del poder económico. Con Žižek, podríamos afirmar que el principio mismo de la modernidad, a diferencia de lo que piensan Habermas y la Escuela de Frankfurt, es el del cuestionamiento absoluto de todas las cosas habidas y por haber (*Mirando* 235-38). En ese sentido, como sugiere el filósofo esloveno, el post-modernismo no se opone al proyecto modernista, sino que lo realiza, culmina y remata. Aquello que Mansilla parece no poder hacer coincidir son los principios de la demistificación que vienen con los valores democrático-liberales que trae el valor dinero y los polos sagrados del ordenamiento social que solían permitir las jerarquías y la valoración de lo bello. En otras palabras, lo que Mansilla no parece poder hacer coincidir es la

necesidad de la creciente indiferenciación con los principios liberales y democráticos. Pero es muy probable que ambos sean lo mismo. Lo que, en última instancia, no impide que las jerarquías se introduzcan constantemente en el orden social.

5.5 MUNDOS ARISTOCRÁTICOS Y MUNDOS ROMÁNTICOS

Para Fernando Molina, es este punto el que aleja a Mansilla de la Escuela de Frankfurt y lo acerca al conservadurismo: “como se ve, aquí el antimodernismo de Mansilla se conecta con el conservadurismo, con la primacía de la tradición y la cultura, lo que aparta a nuestro autor del marxismo crítico” (*Roberto* 39). El “antimodernismo” al que aquí hace referencia Molina es precisamente el que estamos estudiando, es decir, aquél que confía en que la forma social aristocrática es la adecuada porque funda una identidad clara y fuerte y no requiere de criterios extraños a ella para juzgarse o evaluarse. Esa mentalidad hace que la sociedad obedezca a una jerarquía claramente establecida y difícil de subvertir por permanecer enredada, es decir, por ser propiamente una jerarquía entre la totalidad y su contenido. Dicho de otro modo, Molina destaca cómo la formación social de este tipo o la ordenación monárquico hereditaria introduce un orgullo en las culturas que impide que éstas se estén comparando con las otras:

Estas sociedades [...] no están desbocadamente orientadas al cambio, son capaces de *apreciar su historia y enorgullecerse* de los valores y prácticas culturales que han heredado, y que por eso *se empeñan en seguir cultivando*; son *sociedades volcadas hacia sí mismas* y no hacia el futuro, y por eso están facultadas de *desplegar cuidadosamente*, de acuerdo a un sistema premeditado, sus viejos ritos, ceremonias y comportamientos. (38, los énfasis son nuestros)¹⁴²

¹⁴² Habría que abrir aquí la interrogación a propósito de las razones y las formas a través de las cuales algunas sociedades se vuelcan sobre sí mismas e ignoran de modo romántico las interacciones miméticas que ocurren a su alrededor.

Este imaginario de una sociedad clausurada sobre sí misma, ajena a las preocupaciones de las rivalidades gracias al respeto de jerarquías claramente establecidas nos recuerda el modo en que Girard describe el mundo del pequeño Marcel de la *Búsqueda del tiempo perdido* (*Mentira* 175-79). Se trataría de un universo donde solo existe la *mediación externa*, donde los modelos no pueden nunca volverse rivales y fuentes de frustración pues las jerarquías los mantienen *alejados* e *inalcanzables*. Este modelo de sociedad correspondería con el que algunos se imaginan (o, inclusive, demuestran) que existía en el mundo indígena precolombino, pero también en el mundo agrícola de las sociedades rurales no modernizadas.¹⁴³ Molina niega de entrada que Mansilla esté pensando en algo remotamente parecido porque afirma que *no* tenemos formas de conocer con certeza las relaciones que existían en los mundos indígenas precolombinos.¹⁴⁴ En todo caso, es interesante ver cómo la proyección del mundo primigenio e incorrupto de la infancia en Girard se acerca al que postula Mansilla y ese mismo mundo se acerca al ideal postulado por defensores de la tradicionalidad indígena o comunitaria (con la salvedad que mencionamos en nuestra nota: la gran diferencia sería que unas eran absolutamente comunitarias y colectivistas mientras que las otras son individualistas).

Podemos aquí levantar una sospecha sobre la auto-fijación que estos mundos o estas sociedades supuestamente tienen con respecto a sí mismas. ¿No estamos acaso, una vez más, ante

¹⁴³ Sin embargo, hay que aclarar que ambos órdenes serían incomparables porque en los mundos proustianos el principio que rige es el individualista mientras que en los mundos indígenas se privilegiaba y privilegia lo colectivo, los aspectos comunitarios, grupales y se le quita relevancia al aspecto individualista.

¹⁴⁴ Este rechazo a indagar e investigar las formas en que los mundos indígenas funcionaban y funcionan en la actualidad es claramente una limitación de Molina y de Mansilla. No debemos olvidar, en ese sentido, la importancia que la etnohistoria ha tenido en la reconstrucción de las historias de los pueblos indígenas. Que ambos autores decidan ignorar esta posibilidad, sin duda debe significar algo.

el modelo de la *mentira romántica*? ¿No sería posible que estas sociedades –tan seguras de sí y tan aparentemente auto-suficientes– no fueran sino una *ilusión* propia de la *doble mediación* y del *pseudo-narcisismo*? ¿El principio liberal y moderno que busca instaurar una *igualdad formal* y el principio marxista y comunista que pretende instaurar una *igualdad real* no serían meras *formas de resentimiento y venganza contra este mundo primigenio y originalmente perfecto*? Al contrario, podríamos sospechar que ese impulso se basa únicamente en la creencia de que dentro de ese mundo o en ese tipo de sociedad, las envidias no se desatan y no gobiernan la vida de los seres humanos. En otras palabras, liberalismo y marxismo serían ambos dobles miméticos y monstruosos (el uno para el otro) de lo que se concibe como una respuesta o salida del mundo o de los mundos pre-modernos. Empero, si son búsquedas por resolver el problema de la salida de la pre-modernidad a la modernidad, la cuestión sigue siendo la de saber cuál es el fenómeno exacto que impulsa a las sociedades a la modernidad (¿el cristianismo, el capitalismo, ambos o alguna otra cosa?). A esta sospecha nos conduce Dupuy cuando habla sobre la posibilidad de concebir la deconstrucción como un impulso esencialmente reactivo, resentido y vengativo, advierte que también habría que cuestionar la supuesta cohesión y armonía que se presume reina en esos mundos cerrados y jerárquicos.

Ésta es sin duda una buena vía para cuestionar ese mundo mitificado de la familia que Mansilla tiene elevado al rango de encarnación misma de la felicidad, así como para poner en duda la realidad de la autonomía y autosuficiencia en el *orgullo* de sí mismo que demuestran estas sociedades y culturas monárquico-hereditarias. ¿No encontramos precisamente esa lógica en la forma en que Nietzsche postulaba al hombre aristocrático en contra del cual el hombre del resentimiento construía todo su aparataje metafísico, su tela de araña teológica (*Genealogía* 108-15)? ¿No es ese hombre aristocrático autosuficiente, autónomo, indiferente a los demás, orgulloso

de sí y lleno de confianza, una figura similar a cómo se conciben estos mundos corporativos y armónicamente sinérgicos y complementarios? A esto nos invita la teoría mimética; esas sociedades que se plantean como *envidiables* por tener un funcionamiento *armonioso* gracias a sus *jerarquías* solo pueden llegar a tener esa certeza gracias a *otro* o a una *otredad* que les garantiza que son así –precisamente porque las mira con envidia (o eso creen aquéllas).¹⁴⁵ Requieren, por lo tanto, de un *otro* que los amenace con *quitarles* esa aura de autosuficiencia y es contra y gracias a aquél que deben convencerse de que están *orgullosísimos de sí*¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Dos aspectos deben ser reparados en este punto. Por un lado, habría que constatar que el orden monárquico no es un orden armónico sino en la visión endulzada y romantizada de quienes los rememoran. Las monarquías habrían sido, más bien, todo lo contrario de órdenes armoniosos y pacíficos. Basta revisar cualquier libro de historia sobre esos periodos para constatar que en esos mundos es donde hay mayores intrigas debidas a la envidia y al odio impotente. Por otro lado, no es difícil constatar que lo que les otorga esa certeza absoluta de sí mismas es el apoyo que reciben del orden de lo divino, es decir, su carácter sagrado. Esto parecería ser lo que persigue Mansilla como principio ordenador de las sociedades modernas en los países en desarrollo: un fondo incuestionable que rija como horizonte último para garantizar que la sociedad no se va a desintegrar y desordenar de forma absoluta.

¹⁴⁶ Es crucial, a estas alturas, no perder de vista la cercanía que este razonamiento tiene con respecto a lo que el psicoanálisis lacaniano concibe como la *sustancia del goce*. Se trata, en efecto, del principio que hace que uno perciba al otro como absorbiendo o arrebatando una sustancia que nos pertenece exclusivamente a *nosotros* en tanto que diferentes de *ellos*. Es a esa sustancia a la que se atribuye una pérdida creciente del ser de uno mismo con respecto al otro que supuestamente la va arrebatando. El goce es un puro significante vacío y puede ser reemplazado con cualquier objeto de deseo metafísico que se conciba como propio y como amenazado por el otro (la nacionalidad, la cultura, la tradición, la religiosidad, el dinero, la distinción, el refinamiento, la clase, el excedente, los recursos naturales, la raza, etc.). Notemos que ese objeto existe mágicamente solo por medio del deseo o envidia que el otro parece tener del mismo: si existe una esencia de lo alemán es, seguramente, porque los franceses y los italianos la envidian, etc. Žižek hace un desarrollo de la relación entre fascismo, goce del otro y la búsqueda de chivos expiatorios (*Less than* 864). Es de fundamental importancia no dejar de percibir que los objetos del deseo metafísico, es decir, los objetos que vienen a ocupar el lugar del goce son siempre productos de una ilusión retrospectiva que tiene que ver con las razones que uno se hace para explicar las causas de la rivalidad mimética con el otro que supuestamente nos envidia. La envidia, como demuestra Dupuy (Dmouchel & Dupuy *Enfer* 29), es un producto directo de la proyección de una malevolencia contra uno mismo en el otro: *in-vidia*, etimológicamente, es también el hecho de que se nos haga daño a través del ojo, es decir, por medio de un “mal de ojo” o hechicería. En la literatura tenemos abundantes ejemplos de esto; no

Todo esto nos acerca a otro rasgo que Mansilla destaca en los medios aristocráticos y que tiene que ver con su otredad con respecto al orden vigente y, sobre todo, al deseo que impera en el orden vigente. De este modo, el deseo aristocrático aparecería en Mansilla como un deseo tan auténtica y radicalmente diferente del deseo común de las mayorías en las sociedades modernas que sería digno de conservar al modo en que se conserva una particularidad cultural o los rasgos característicos de las minorías en peligro de desaparición. Así, en las páginas de su autobiografía en las que se refiere al medio aristocrático que conoció en Francia, Mansilla destaca esos rasgos que considera tan diferentes que “[h]ablar de la nobleza en el siglo XXI es como referir las normas imperantes en otro planeta” (*Memorias* 111). Esa alteridad radical que resultaría incomprensible en términos contemporáneos no deja de otorgar un tinte mitológico a esta clase social. Curiosamente, los rasgos que Mansilla rescata como parte de esas cosas que ya resultan incomprensibles en nuestra época se acercan a rasgos que aparecen en las descripciones de sectores subalternos: “La nobleza habría preservado algo de la comunidad tradicional que se manifestaba en espontaneidad, seguridad e intimidad, sin asfixiar al individuo y permitiendo su despliegue personal” (111-12). Lo que queremos decir con esto es que Mansilla estaría acercándose a ese tipo de orden social que parece rechazar entre las poblaciones indígenas: la idea un mundo que sea más colectivista y menos individualista, un mundo que subsuma al individuo a la colectividad, al grupo. De hacerlo, sin embargo, Mansilla estaría volviendo a caer en esa su contradicción principal de negar los principios mismos del liberalismo democrático individualista.

solo los encontramos en una gran mayoría de mitos pre-modernos sino también en la obra que funda la modernidad literaria y la novela burguesa. Don Quijote está seguro de que un genio maligno es el que anda detrás de todas sus desgracias y locuras; es la envidia de su hidalguía, caballerosidad y distinción la que movería al genio a producirle tantas desdichas y desgracias.

De modo similar, la otredad que caracterizaría a estos sectores nobles y aristocráticos sería la distancia que guardan con respecto a las clases medias: “Me agradó el hecho de que no traten de asimilarse a las exitosas clases medias, cuyas pautas de comportamiento tienden a nivelar a todos por igual y a evitar que algunos destaquen por encima del promedio normativo” (112). Y poco más adelante, Mansilla describe el ambiente de estos círculos y grupos de forma que confirma lo que venimos diciendo: “No era el ambiente tenso y competitivo de la clase media y de la burguesía. Como poseían una distinción de origen histórico que venía de muy atrás, los nobles no se dejaban impresionar por éxitos financieros o ventajas políticas”. Lo que tendríamos aquí es la conformación de un deseo autónomo que no adopta ningún patrón de deseo que le sea ajeno; en otras palabras, encontramos un deseo auto-suficiente que funge como polo de atracción en tanto que representa una diferencia absoluta con respecto a lo vigente. Es esta configuración de un polo realmente diferente, de una otredad que no se somete al deseo de otros grupos lo que constituye una forma de violencia que no puede sino atraer el deseo de otredad, la mentira romántica a la que tiende el deseo por su adicción al obstáculo. Y quizás sea importante notar también que Mansilla remite esa certeza de sí a la antigüedad histórica de la pertenencia, un poco al modo en que Zavaleta remite una parte de la certeza nacional de sí en el minero boliviano a su origen indígena. No resultará extraño, pues, encontrar que la clase obrera en Zavaleta también se oponga a la clase media por su certeza de sí y su resistencia ante la tentación imitativa.

5.6 ARISTOCRACIA HEREDITARIA Y SUJETO REVOLUCIONARIO

Ahora, es el carácter mítico de la creencia en una instancia plenamente autónoma y satisfecha de sí misma el que *acercaría* esta noción de Mansilla –de la monarquía hereditaria y su estructura

familiar fuerte y aristocrática– a la noción de *un sujeto de la revolución que tiene a la historia de su lado*. Sostener que un grupo de la sociedad es totalmente autónomo y autosuficiente, que conoce su deseo por la mera posición estructural que ocupa dentro de la sociedad, es otorgarle los rasgos propios de la *mentira romántica*: una independencia y autonomía absolutas, que no se pueden ver afectadas por la influencia del deseo de otros sectores sociales. En otras palabras, el postulado de un sector social que tenga a la historia de su lado involucra también una violencia mítica que no es otra cosa que el producto de la *doble mediación del pseudo-narcisismo*.

Nos explicamos. René Girard desarrolla el concepto de *pseudo-narcisismo* para dar cuenta del fenómeno a través del cual la indiferencia y autonomía de un individuo se efectúa como una suerte de profecía auto-realizada cuando ambos rasgos son *retroalimentados y confirmados* por un observador. El individuo obsesionado con sí mismo, completamente seguro de sí, autónomo en sus acciones y en su deseo, es decir, el *narcisista* parecería no reparar en absoluto en las personas que lo rodean. Ahora, para Girard, paradójicamente, esta tendencia a la asunción cada vez más suprema de una indiferencia y altanería sin límites es equivalente a *una dependencia cada vez mayor* con respecto a los demás: “Dans le processus mimétique, en somme, le ‘narcissisme’ et la soumission à l’autre s’exaspèrent simultanément. Plus on devient narcissique ou ‘egoïste’ comme on aurait dit jadis, plus on devient morbidement ‘objectal’ ou ‘altruiste’” (*Des choses* 390).¹⁴⁷

¹⁴⁷ Es importante, para nosotros, notar el potencial que tiene esta concepción si la aplicamos a naciones enteras y a sus líderes o ideologías hegemónicas. Por ejemplo, si pensamos en la ideología nacional-populista (como la ha llamado Rodas Morales) del MAS, podríamos verificar cómo el proceso de atención que recibió Bolivia como país revolucionario (y del que dimos testimonio en nuestro Prefacio) y la aclamación que, en consecuencia, encontraron sus intelectuales, hacía que el gobierno boliviano dependiera cada vez más de una aprobación o desaprobación (al final es el mismo tipo de reconocimiento) internacional. La causa marítima, por ejemplo, causa esencial en la construcción ideológica del nacional-populismo masista, está sujeta al reconocimiento de las otras naciones y de las instituciones supra-nacionales: ¿se podría concebir una situación de mayor dependencia colonial?

El proceso por el cual el individuo se termina de convencer de que es absolutamente autónomo e independiente del resto tiene que ver con la *doble mediación* y a este proceso es al que Girard designa como ‘pseudo-narcisismo’. Este concepto es básicamente el equivalente del de *coquetería* solo que en una versión que se puede expandir para ser utilizado en casos colectivos. La estrategia del deseo de la coquetería es la de convencer a los demás que *uno se desea a sí mismo*: “Pour se faire désirer, donc, il faut *convaincre* les autres qu’on se désire soi-meme. C’est bien ainsi que Freud définit le désir narcissique, un désir de soi par soi” (393, el énfasis es nuestro). Este deseo circular, sin embargo, es el producto de *una ilusión* que hace que el modelo/obstáculo/rival sea visto como alguien que *no* es afectado por los problemas que le afectan a uno, es decir, que es indiferente al deseo que a uno lo habita, a la insuficiencia ontológica que uno siente con respecto a sí mismo: “Ce qu’il [Freud] appelle l’auto-suffisance de la coquette, son état psychologique bienheureux, sa position libidinale inexpugnable, c’est en réalité la *transfiguration métaphysique* du modele-rival telle que nous l’avons décrite” (394, el énfasis es nuestro). Comprendamos bien: el sujeto *percibe* a su modelo como autosuficiente, se arroga a sí mismo una insuficiencia o un mal ontológico del cual el modelo está libre; esto hace que el deseo del modelo aparezca siempre como *una creación de la nada*, que no se fija en los demás y que se concentra en sí mismo y en su auto-suficiencia.

Conocemos una clase social que es descrita en esos términos de superioridad y auto-suficiencia por Zavaleta y conocemos también la otra clase, a la que él mismo pertenecía, y a la que describe como la clase cuya falta ontológica le es esencial, constitutiva: la clase media. Es sumamente interesante notar cómo el joven Zavaleta, el del *Asalto porista*, escrito a sus 22 años (1959), percibía perfectamente esta lógica que vincula la imitación de un modelo (en este caso, la clase obrera) y el radicalismo al que induce bajo la ilusión de que esa clase es más completa

ontológicamente que la clase media. Es por esta razón –podríamos especular– que la imitación del deseo del proletariado por parte de la clase media se traduce como extremismo, radicalismo o ultraiquierdismo.

En términos sociales, esta dialéctica entre una clase o sector social que aparece como ontológicamente completo y una clase que se concibe como falta pura podría darse fácilmente entre un sector o clase social y lo que los intelectuales o sus líderes dicen a su respecto.¹⁴⁸ A su vez, estos intelectuales y líderes podrían ser identificados como pertenecientes al sector por el que abogan o como pertenecientes a otra clase social, alguna que no tiene muy bien definido su deseo (o, al menos, que aparenta no tenerlo muy bien definido). El intelectual pertenece usualmente a la clase media, incluso si es un intelectual orgánico de una clase subalterna, el hecho de que se forme como intelectual lo acerca más a los estratos medios que a los estratos propiamente laborales,

¹⁴⁸ ¿Y no nos sería posible extender este análisis para estudiar la idealización de otros sectores sociales tras el descrédito o la pérdida de fe en la clase obrera? La razón por la que una clase estaría llamada a protagonizar la revolución y a ser su vanguardia –a ser la clase o el grupo protagonista del nuevo orden social, el centro nuevo, el lugar de irradiación de una nueva hegemonía y de un nuevo sentido común– se va diluyendo en formas más alejadas del deseo al que aspiraba la clase obrera (el Estado). Es decir, se diluyen en una voluntad que ya no desea sino permanecer en sí misma, sin alcanzar el dominio. Este tipo de fenómenos que culminan con la abstracción generalizable de lo ‘subalterno’ podría obedecer a esta misma lógica. Si, por ejemplo, el subalterno, o el indígena o el pobre, o el marginalizado, representa un polo de atracción para el deseo de la clase media (es decir, de los intelectuales) puede que sea porque su deseo se aleja del *modelo clásico* del deseo de la clase revolucionaria: ya no quiere el poder, ya no quiere el Estado, *quiere simplemente que se lo deje en paz*, es decir que *lo único que desea es a sí mismo* (una suerte de permanencia en el ser propio de Spinoza). De ahí también que, en el caso del subalterno, por ejemplo, su deseo no se pueda reducir al del poder, al del desarrollo de una hegemonía estatal o de un proyecto que incorpore a toda la sociedad pues en tal caso resultaría que su deseo tan radicalmente otro sería común, universal e imitado por todos (Beverley, *Subalternidad* 210). Lo curioso es que, a través de esa suerte de *ascetismo* del deseo, lo que se busca realmente es hacer atractivo a ese sector como sujeto revolucionario, es decir, como vanguardia política de la izquierda.

obreros o subalternos en general.¹⁴⁹ En otras palabras, la falta ontológica constitutiva de la clase media, en el esquema de Zavaleta, la llevaría a *imitar* el deseo tanto de la burguesía como del proletariado. Aunque hay una noción de que la clase media, en tanto que pequeña burguesía, es ya y de por sí una burguesía, y que, por lo tanto, su deseo tiende más “naturalmente” al de la burguesía, la clase media está llamada a formar una alianza con el proletariado si es que éste último consigue *irradiar* su proyecto de forma hegemónica. Zavaleta está muy cerca de describir esta figura en esos términos, pero no lo haría, parcialmente porque no percibiría que su propia argumentación parte de la clase media (incluso si se sostiene, con verdad, que Zavaleta venía de una clase media baja, pobre o empobrecida).¹⁵⁰ El punto es que la clase obrera requiere de la *doble mediación* para generar *un proceso de pseudo-narcisismo* en el que ella es la protagonista y vanguardia de la revolución y de la historia más propiamente.

¹⁴⁹ Hay que insistir en el “usualmente” en nuestra afirmación puesto que en la actualidad hay muchos intelectuales, sobre todo en Bolivia, que sí pertenecerían a otra clase que no sea la media o la burguesa.

¹⁵⁰ Se podría demostrar o argumentar que el punto principal de la argumentación de Rodas Morales sobre Zavaleta es éste, precisamente: por su contenido de clase, Zavaleta no habría podido sobrepasar o ir más allá de su horizonte de clase (media), por lo que al final habría tendido hacia una forma burguesa y conservadora de nacional-populismo. Su hipótesis, en cualquier caso, nos parece correspondiente al modelo de la teoría mimética: Rodas Morales se complace en construir una rivalidad mimética (real o puramente imaginaria) entre su héroe del socialismo (Quiroga Santa Cruz) y su doble monstruoso, traidor de su proyecto y, en realidad, estandarte de un proyecto burgués y conservador. El afán de Rodas Morales parece ser también desvincular con fuerza a Quiroga Santa Cruz del proyecto masista y hacer de la obra de Zavaleta, a través de su irradiación por el grupo Comuna, una suerte de fundamento del proyecto “nacional-populista” del MAS. En pocas palabras, en un gesto clásicamente marxista, hace ver a su ídolo como un fiel revolucionario, coherente con sus ideales y su retórica, y a su rival y doble monstruoso como un oportunista, traidor de clase media y falsificador iluso de ideales que llevados a la práctica no son el auténtico socialismo forjado bajo la pluma de Marx.

5.7 IRRADIACIÓN DE CLASE Y CAUDILLISMO

Dupuy analiza esta posibilidad en la relación entre la multitud (o masa) y su líder a partir de los textos de Freud sobre la muchedumbre “artificial”, que sería “el paradigma de cualquier orden social” (*Sacrificio* 330). Es importante recordar aquí que Zavaleta tiene una noción similar de la importancia del líder o caudillo en las formas más elementales de reunión política. Esta noción caudillista de la formación política se encuentra en diferentes momentos de su obra. En un texto escrito poco antes del golpe de Barrientos (1964), en el que Zavaleta todavía defiende la selección de Barrientos como vicepresidente de la fórmula de reelección de Paz Estenssoro, encontramos descripciones del *funcionamiento del caudillo* que son sumamente similares a las que escribe Dupuy. Zavaleta afirma:

Debemos preguntarnos por qué todos los grandes conductores de la historia latinoamericana han sido caudillos, como lo es Víctor Paz Estenssoro, con una u otra modalidad. Eso se debe, señores [es un texto publicado por la Dirección Nacional de Informaciones], a que dentro de las actuales estructuras de la política latinoamericana *el caudillo es el modo de organizarse de las masas de nuestros pueblos*. “El caudillo –se ha dicho en Argentina– es el sindicato del gacho”. *El caudillo aquí es la expresión política de la movilización de masas*. (Obra Tomo I 112, los énfasis son nuestros)

Años más tarde, en un texto de 1971 (o sea, de su época calificada como marxista ortodoxa), después de que cambiara su postura sobre Barrientos, esta noción del caudillo *no* se habrá modificado. A propósito de la clase obrera boliviana dirá que “en primer término, *el caudillo expresa a la clase*” (Obra Tomo I 674, el énfasis es nuestro). Esto lo dice dentro del contexto de la explicación del modo en que la clase obrera boliviana en el período que sigue a la Revolución Nacional pierde el poder que había conseguido al estructurarse como poder paralelo al Estado, es decir, como poder dual. Es por la *transferencia* de la agencia política al líder del grupo que éste

termina dependiendo del primero y debilitándose. Por eso, no debemos olvidar que el líder expresa a la clase y que es la forma más elemental de la reunión social, tal como ocurre en Dupuy.

Ahora, ¿cómo funciona este proceso de constitución y alienación a través del líder? Lo que ocurriría es que el líder sería el “punto focal” (*Sacrificio* 331) de las “adhesiones libidinales” de la muchedumbre: “A la vez interior y exterior a la muchedumbre, nacido y dominador de ella, el jefe –el poder– es como *el operador de totalización de lo colectivo*” (el énfasis es nuestro). Esto significaría que el líder es la manifestación más concreta del grupo, su expresión como unidad, una suerte de polo de *transferencia* de su deseo (en el sentido psicoanalítico de que, solo a través de esa transferencia al otro, el sujeto analizado descubre un deseo). De ahí que, refiriéndose ahora a Gabriel Tarde, Dupuy afirme que “cuando el ejército admira a su general, *se admira a sí mismo*, hace suya la alta opinión *que este hombre adquiere* de sí mismo” (332, los énfasis son nuestros). Lo que sigue ante esta situación es una *igualación* de todos los individuos que se someten al líder voluntariamente; se establece una identificación de todos con el líder y, *como consecuencia*, de todos con todos los demás. Comprendemos que el sostén de esta situación de mutua mediación de deseo (la muchedumbre se confirma en el líder y éste en la muchedumbre) obedece a la estructura de la *doble mediación* y esto es lo que la acercaría al proceso de *constitución de una exterioridad metafísica sagrada*. Se configura así una estructura de tres niveles en la constitución del grupo como entidad clausurada sobre sí misma: el líder, la agrupación y la masa.

Si la relación entre muchedumbre y líder es la de la recursividad de la doble mediación, entonces, podemos demistificar la figura de éste al mismo tiempo que demistificamos la figura de aquella: “Tratar al jefe como un punto fijo endógeno es afirmar que no son cualidades intrínsecas (su pretendido narcisismo o carisma) lo que le valen su posición central, sino el proceso por el cual el sistema-muchedumbre se cierra sobre sí mismo” (339-40). A este proceso ilusorio (en la medida

en que es eficaz) es al cual Dupuy llama ‘pseudonarcisismo’: “En el pseudonarcisismo, si el jefe puede amarse a sí mismo, es que *imita el amor* que los demás le manifiestan. Inversamente, los otros le aman porque *imitan el amor* que el jefe se manifiesta a sí mismo” (340, los énfasis son nuestros). No resulta difícil, pues, *transferir* esta situación a la constitución de las clases en tanto que vanguardias y protagonistas del proceso revolucionario. Si la revolución es el objeto de deseo que tienen determinadas clases (sean burguesas, obreras o campesinas), la certeza que tienen de ser las llamadas a realizarla podría surgir de un proceso similar al que hace que la muchedumbre *confíe ciegamente* en su líder.

A esta sospecha nos conducen las descripciones que Zavaleta hace del proletariado minero de Bolivia. Se trata de una clase descrita como auto-suficiente, independiente, superior, con una vocación y un deseo tan claramente definidos que no puede existir sospecha de que esté imitando a otros sectores. La voluntad o el deseo socialista de la clase obrera tiene su origen en ella misma, es decir, en las condiciones materiales de producción capitalista. Es esta determinación la que permite que sus modos de acción y organización sirvan también como *ejemplos y modelos* a otros sectores de la sociedad (en especial a las otras clases nacionales: la clase media y el campesinado). Podríamos incluso postular la existencia de un *doble vínculo* del tipo del pseudonarcisismo entre las clases nacionales y la clase vanguardia que es el proletariado minero (en el esquema que propone Zavaleta).¹⁵¹ Pero al mismo tiempo, para no caer en la ilusión de la autosuficiencia de la clase obrera, habría que postular un proceso de pseudonarcisismo entre la clase y sus líderes y la

¹⁵¹ Esta lógica no es tan transparente y siempre hay que tratar de precisar las cosas en función de los casos concretos que estudia Zavaleta. Así, por ejemplo, en los años 70s, en la época en que escribió *El poder dual*, sostenía que el problema de la revolución en Bolivia era que existía un gran movimiento de masa listo para actuar pero que la vanguardia nunca estaba a la altura de esas acciones. La doble mediación recaería sobre el proletariado minero, pero éste, a su vez, no siempre estaría preparado para actuar correspondientemente (*Obra* Tomo III V II 46).

clase y sus intelectuales (orgánicos o no). Son los *intelectuales marxistas* y los *dirigentes obreros* los que están llamados a otorgarle la certeza sobre su destino a la clase obrera, su *amor fati*. Al mismo tiempo, las acciones revolucionarias que la clase obrera lleva a cabo confirman la certeza de los líderes y los intelectuales por lo que dan garantía así a la ilusión de una instancia que no obedece *sino a sí misma* en cuanto a su deseo y su orientación.

5.8 DEL OBRERO, LA VÍCTIMA Y EL INDIIO

Todo esto explica lo que propone el sociólogo orureño sobre los obreros como protagonistas principales de la Revolución del '52. Éste concibe esa victoria de forma ambigua, sosteniendo de forma parcial que el proletariado era la clase que había liderado y protagonizado la Revolución a pesar de que *el núcleo y principio* (las ideas) eran de clase media. Lo crucial aquí es ver cómo, de esa disquisición histórica concreta, se pasa a *una generalización y absolutización* del valor del proletariado minero. Esta valorización parece ser por momentos retórica, puesto que está contrarrestada o matizada por algunas referencias a la inmadurez o a la falta de preparación del proletariado para transformar la revolución burguesa en revolución socialista. De modo similar, las razones por las que el proletariado es descrito como la clase suprema, no solo llamada a realizar la revolución sino también a representar lo más nacional de Bolivia, son distintas. Por un lado, existe toda la explicación del horizonte de conocimiento que otorga la posición estructural de la clase; pero, por el otro, también hay una noción de la pertenencia de la clase obrera al núcleo más nacional de la población, al indígena campesino formado en el sindicato y en la mina. Todo esto tampoco debe desviar nuestra atención del hecho de que Zavaleta estaba atraído por una descripción trágica del futuro del ser humano y del hombre nacional, uno de los rasgos principales

del proletariado minero es el de portar en sí la marca de *un destino victimizado*. Esta figura aparece temprano en la obra de Zavaleta, como apéndice a la publicación de *El asalto porista*, folleto de 1959 que reúne artículos anteriormente publicados en *La Nación*. Se trata de la sección titulada “Trayectoria del *Metal del diablo*”, donde Zavaleta comenta, a través de la novela de Augusto Céspedes, la relación entre el minero y el mineral. Veamos algunos aspectos de esta descripción:

Aguarda el mineral a los hombres pero cuando los hombres lo alcanzan ya no pueden separarse de él. Es *el peor de los enemigos* porque *se hace alimento* de los que lo odian. Aire para su respiración y *alma repudiada* como inevitable de sus días, se personifica en lo que Augusto Céspedes llama *la diosa*. ‘[...] Debajo, la siniestra diosa inorgánica, oculta, maléfica y ambigua, odia al sol desde su escondite donde *corroe el alma de las generaciones humanas*. *Se nutre de sangre*. (Obra Tomo I 49, los énfasis son nuestros)

Notemos aquí cómo la diosa del mineral se nutre de la sangre de las generaciones humanas. Esa metáfora no solo es evidentemente religiosa y canibalística sino que es directamente *sacrificial*: la figura mítica de una divinidad alimentándose de sangre humana surge en el contexto de los sacrificios humanos practicados a los dioses de las distintas religiones humanas. La sangre con que se alimenta a los dioses pertenece a las víctimas inocentes del sacrificio (o a los enemigos de la guerra ritual en algunos casos que suelen ir acompañados de antropofagia). Es el contacto con la diosa el que otorga el *carácter sagrado* al minero. Esa diosa no sería otra sino la violencia misma ejercida por las empresas extractivas en contra de los mineros. De ahí que Zavaleta diga que “[d]el socavón sale un ser *mítico*, beligerante con lo desconocido” (50, el énfasis es nuestro). Esta figura del minero está sumamente cerca de la descripción que vimos en el Capítulo 2 del hombre del futuro que vendría a redimir a la nación: “La convivencia con los seres de la muerte se traduce en el exterior en *el sentimiento heroico de la vida* y el *desdén de los peligros*, [...]. La humildad sin humillación ante la muerte y la resolución de *luchar sin medir el tamaño del enemigo* son contribuciones del minero a la formación del *espíritu nacional boliviano*” (59-60, los énfasis son

nuestros). Reconocemos los rasgos que habíamos visto ya: la violencia bajo la forma de una suerte de *indiferencia superior*, de *distancia* con respecto a todo lo que normalmente pone en falta y causa debilidad. Pero también reconocemos que el minero saca su fuerza de su carácter de víctima de la situación. Es porque la diosa lo utiliza como un sacrificio de sangre que el minero posee tantas virtudes. En otras palabras, no se puede desvincular la selección victimaria de la selección heroica, el hecho de que un grupo pueda ser concebido como el héroe de una situación y la posibilidad de que ese grupo haya sido concebido como víctima en algún momento. Esto, la idea de que todo héroe es de algún modo un producto de la desacralización del sacrificio de víctimas, lo ha explicado Bandera a propósito de la formación de la novela contemporánea a partir del *Quijote* (Humble 60). Los rasgos de todo héroe y anti-héroe estarían, pues, íntimamente vinculados con la antigua posición estructural de la víctima-divinidad que propone la teoría mimética.

Además, el minero no solo aparece como la víctima sacrificial del sistema y de la divinidad, no solo aparece como aquel que contribuye al espíritu nacional por sus raíces indígenas, sino que es también un ser desarraigado, es decir, un ser que habita dos mundos de forma simultánea. En otras palabras, el obrero minero es también víctima de la alienación, es la principal víctima de la alienación. Así, “este propio horizonte de visibilidad que sólo puede ser, por su índole, explotado por una sola clase social, tiene sin embargo su punto de partida en la desintegración del viejo individuo, en la enajenación o ruptura que sufre el productor individual” (*Obra* Tomo II 652). En otras palabras, la condición para que el obrero minero ocupe el lugar sagrado que lo hace el héroe y protagonista de los cambios sociales depende de que también sea víctima de un desarraigo, de una alienación que lo hace concomitante o participante privilegiado de la indiferenciación. Su identidad se dice de una pérdida de identidad. El resultado de esta disolución es la fusión del individuo con respecto al grupo: “La conciencia empero corresponde ya al ser y por tanto una

conciencia individual nada puede aquí donde el ser se ha hecho ya colectivo. La destrucción de su ser individual es la condición para que aparezca el horizonte de visibilidad general y, por eso, la ciencia que se produce a partir del uso de dicho horizonte es también el único rescate de los hombres en su nuevo ser, que es su ser colectivo” (653).

Tenemos entonces un ser que tiene sus orígenes en el arraigo más nacional de todos, el que constituye el espíritu nacional pero que debe también atravesar el desarraigo absoluto y así terminar siendo parte de un colectivo cuya identidad es nueva, diferente. El individuo atraviesa toda una trayectoria heroica, victimaria, que lo hace vinculable con su papel sagrado. Así, ese elemento sobre el cual se funda todo el edificio de la sociedad boliviana es también el elemento expulsado por ese orden. La doble condición de inclusión y exclusión es uno de los rasgos victimarios más importantes en las descripciones que hace Girard del fenómeno sacrificial y quizás no nos debería sorprender que Zavaleta entronice del modo en que lo hace al minero boliviano si tiene esa concepción del obrero en general. Porque uno de los rasgos clásicos de la persecución victimaria tendría que ver con la fijación de aspectos que escapan a la media, al promedio común de la mayoría de la gente: “Existe, por ejemplo, una anormalidad social, que se define por diferencia respecto a la norma o media. Cuanto más se aleja uno en el sentido que sea del status social común, mayor es el riesgo de que se le persiga” (*Chivo* 29). Esta falta de pertenencia podría significar precisamente el desarraigo en el que se encuentran esos campesinos que han pasado por el proceso de volverse obreros y en los que parece pensar Zavaleta. Todo apuntaría a la ocupación por parte del minero del espacio de lo sagrado, es decir, del espacio de la víctima sagrada que sostiene el edificio social con su victimización y que posee los rasgos de la ambivalencia sagrada: es la suprema víctima y, al mismo tiempo, el principio de la salvación. Sin embargo, a diferencia de la otra clase que ahora veremos que también está a medio camino entre dos mundos, lo obrero

ocupa el lugar de lo sagrado positivo y no negativo, es decir, de lo radicalmente bueno por oposición a lo radicalmente malo que es parte de la ambivalencia de lo sagrado.

5.9 AMBIVALENCIAS DE CLASE MEDIA

Debería resultarnos ligeramente curioso que sea precisamente la clase obrera que es tan vulnerable la que también tenga los rasgos de la mayor autosuficiencia y autonomía. Una forma de pensar esta coincidencia entre lo victimado, lo que sufre y la fuerza, lo que posee un exceso de vitalidad, sería a través de la idea de que es justamente el que más sufre el que está llamado a ser el más fuerte. Queda comprobar, sin embargo, en qué medida esta fuerza, esta autonomía de la que hablamos se evidencia plenamente en la figuración que Zavaleta tiene del minero. Para comprender esto, podemos concentrarnos en realizar un contraste entre lo que distingue a la clase obrera y lo que es típico de la clase media a la que Zavaleta, a lo largo de toda su obra, califica de “ambivalente”. En efecto, si hay una clase que está marcada por la absoluta falta ontológica, por la insuficiencia, la dependencia y la ausencia de una identidad clara, ésa es sin duda la clase media. Para comenzar, ni siquiera tiene una existencia en tanto que unidad, su ser se dice de la mera *no-pertenencia* a las otras dos clases entre las cuales se sitúa, el proletariado y la burguesía. Así, la clase media “no existe socialmente como unidad” y “se la define distinguiéndola de los obreros y de los burgueses como si ocupara el lugar intermedio” (*Obra* Tomo I 53).

A pesar de que encontramos en la descripción del minero una ambivalencia en cuanto a su condición de *víctima* y de *héroe social*, Zavaleta le impone la forma ambivalente a la clase media no tanto por poseer dos valores en sí, sino por orientarse en función de una de las dos clases entre las cuales se encuentra. La clase media representa, en este sentido, una suerte de *principio de*

indiferenciación entre las clases que sí están claramente definidas y que no requieren de otras clases para afirmar su esencia o identidad:

Si se habla de obreros, de campesinos o de burgueses, los datos netos, lo intransferible, hacen saber cuál es *el ser no intercambiable de esas clases*. Si se habla de la clase media no se la puede diferenciar ni por la vestimenta, puesto que *viste en imitación de la burguesía*, ni porque englobe a las actividades intelectuales, pues hay estratos de clase media que realizan trabajo material o mixto (los artesanos).¹⁵² (54, los énfasis son nuestros)

Subrayamos el hecho de que Zavaleta menciona la imitación, aunque tan solo fuera la imitación en la vestimenta, para demostrar el grado en que la clase media no tiene una identidad definida claramente. Esta creencia es sin duda común dentro del panorama general de la cultura occidental donde reina la noción de que *la imitación es prueba de una falta de algo*, una falta de esencia, probablemente, un *mal ontológico* en sí. Si se imita es porque no se está seguro de sí. Existirían, pues, grupos o individuos que están *libres de la imitación* porque están en su ser con la mayor plenitud del mundo y su deseo es tan solo *permanecer en su ser*.

Esto es, una vez más, paradójico con respecto a la idea que Zavaleta desarrolla a continuación, pues si bien la clase obrera es una clase con un *ser en-sí*, de esencia definida, esta clase es a la vez *la clase que existe en la medida en que es explotada*, es decir, en la medida en que *no es* la clase explotadora. Esto es algo que Zavaleta nos dice casi de inmediato después del pasaje citado arriba. Califica la tripartición de clases como demasiado técnica y la corrige afirmando que “[p]olíticamente, sin embargo, las sociedades –todas las sociedades– se dividen

¹⁵² Como indica la nota de Mauricio Souza al pie de página, Zavaleta se estaría inspirando de Maurice Halbwachs en esta su clasificación de las clases. Lo interesante es que Zavaleta catalogara a este “opúsculo” como un análisis de “los móviles que orientan la actividad de los individuos en la vida social”. En otras palabras, Zavaleta habría tomado algunas de sus ideas sobre la clase media en particular y las clases sociales en general de un texto que da a conocer los deseos (móviles) de los individuos que las componen. Sin embargo, su análisis no se funda en el deseo de las clases, sino que parece buscar más su esencia.

solo en dos grandes clases: la de los explotados por un lado y la de los explotadores” (énfasis es nuestro). Esta descripción de la sociedad nos hace percibir cómo es que el impulso nacionalista y marxista de Zavaleta tiene que ver con la *asunción del punto de vista* de los explotados, es decir, de las *víctimas*. De ahí que la alianza de clases, de esas clases victimizadas (que serán para él las clases nacionales), sea la salida idónea: es por su condición de víctimas que éstas pueden unirse y responder, es decir, resistir y sublevarse. “La política atiende al hecho, no discutible, de que, aun siendo varias clases y diferentes, se comportan históricamente *como unidad en cuanto son explotadas* y responden. *Esa es la alianza*” (los énfasis son nuestros).

Este panorama, el de la unión en la explotación, no es en absoluto nuevo en el marxismo, pero nos permite comprender el grado en el que éste depende de una noción *cercana* a la de víctima en la figura del explotado. La figuración de la víctima como principio de construcción de una unidad solidaria tampoco es exclusiva del marxismo y la encontramos también en la idea que Fausto Reinaga tenía de la oposición entre lo amáutico y lo occidental al final de su vida. Es en el libro *Qué hacer* en el que el filósofo indígena destaca cómo todo lo que no es occidental está condenado a vivir la existencia como un “valle de lágrimas” (127-30). Es esta condición de expulsión, abuso, discriminación y muerte la que hace que la alternativa única (pues lo occidental lo abarca todo, desde Sócrates a Marx, pasando por Cristo y la religión judía, incluyendo los proyectos revolucionarios comunistas como cualquier utopía basada en la divinización de alguna causa) es la de la comunidad amáutica mundial. El fundamento de esta comunidad radica en la *generalización* del pensamiento amáutico en reemplazo de *todo* el pensamiento occidental. En el caso de Zavaleta, sin embargo, la construcción de la comunidad o el grupo llamado a subvertir el orden es un poco más compleja pues involucra una clase vanguardia (la clase proletaria o minera, en el caso boliviano) y una serie de alianzas estratégicas con las otras clases, constituyendo así una

suerte de masa orientada por un proyecto político hegemónico. A este proceso de influencia o imitación de la clase obrera por parte de las otras clases lo concibe como una *irradiación*.

Lo que nos importa destacar, por ahora, es que la concepción que Zavaleta tiene tanto de la clase proletaria minera como de la masa está sujeta a una visión de éstas dos como parte de un *conglomerado que es víctima* de las condiciones estructurales impuestas por el funcionamiento del capitalismo señorial y colonial que existe en Bolivia. De esta manera, tenemos que la clase obrera es la clase autónoma por excelencia, la clase cuyo deseo no se confunde ni con el de la clase media, ni con el del campesinado, ni con el de la burguesía. El proletariado minero es *immune* a las tendencias imitativas de la clase media porque es una *clase en-sí*, completa, sin falta; de ahí que su voluntad pueda ser férrea y no se deje *engañar* por las *ilusiones miméticas* del ascenso social burgués, dando paso a la necesidad de una sociedad socialista.

5.9.1 Ambivalencia sacrificable

Como decíamos, esta contraposición es clara en los momentos en que Zavaleta habla de la clase media pues ésta es precisamente uno de los contrarios de la certeza ontológica proletaria: “una parte de la clase media, obedeciendo a *la movilidad ascensional a que tiende*, se hace empleada de los explotadores; no siendo propiamente explotadora, se incorpora a los que lo son y políticamente forma una unidad con ellos” (*Obra* Tomo I 54, el énfasis es nuestro). La clase media es, pues, una clase esencialmente ambivalente, es decir, potencialmente *traidora*. La traición, como sabemos gracias al análisis de Sartre hecho por Dumouchel (*Sacrifice* 185-91), es el principio de reconocimiento de aquél que debe ser sacrificado por el pecado de estar *al mismo tiempo dentro y fuera del grupo*. Este principio aparece entre los criterios de selección victimaria que Girard estableciera en *La violencia y lo sagrado* (110-11) y *El chivo expiatorio* (32-33). Son

los rasgos de quienes pertenecen a medias a la comunidad los que hacen que un individuo o grupo resulte atractivo o llamativo para clasificarlo de culpable o chivo expiatorio por los males que aquejan al grupo. El hecho de que Zavaleta conciba la deriva de la Revolución Nacional como una deriva pequeño-burguesa o de clase media *imitadora* de la burguesía nos permite postular la posibilidad de que estemos ante un esquema de *acusación sacrificial* similar.

La pertenencia a los dos mundos es lo que, para Girard, hace que se trate a los prisioneros de guerra que van a ser sacrificados con los mayores y mejores regalos y privilegios, como si se tratara de reyes: para que estos individuos puedan ser sacrificables, en el sentido en que su sacrificio tenga un efecto real en la comunidad, deben formar parte de la comunidad, deben ser incorporados a ella. Sin embargo, la asimilación nunca llega a ser completa y, en muchos casos, se propician las transgresiones más extremas de los tabús más respetados para vincular al prisionero con la otredad o exterioridad sagrada que es también lo que lo confirma como individuo sacrificable (*Violencia* 112-16; *Des choses* 60-64).¹⁵³ Más interesante aún para nosotros, este individuo seleccionado e integrado a la comunidad, al ejecutar las mayores transgresiones al mismo tiempo que ha absorbido todos los rasgos simbólicos de la humanidad plena, encarna en sí mismo todas las contradicciones y los antagonismos que tensionan y a los que está sujeta la comunidad. “Todo queda admirablemente definido, con la única salvedad de que la víctima sobre

¹⁵³ Girard cree que este proceso debe ser también el conduce a la domesticación animal porque solo por medio de una visión de los animales como parte de la comunidad es que estos pueden asumir el rol de reemplazos sacrificiales de los humanos (*Orígenes* 130-35). Podría comprobarse esto por el modo en que algunas culturas se relacionan a los animales que domestican y también por la relación privilegiada que algunos perciben entre indígenas y naturaleza. Girard también sostiene que es en este sentido que se debería buscar el principio de la cacería ritual, como una forma de incorporación del mundo animal en tanto que reemplazo sacrificial del ser humano (*Des choses* 80-81). Esto permite comprender otro tanto las relaciones privilegiadas, perspectivistas y rituales de algunos grupos con los animales que los rodean.

la que se acumulan todas las contradicciones de la sociedad aparece a fin de cuentas no como ‘plenitud de la humanidad’ sino como *doble monstruoso* y como divinidad” (*Violencia* 287, la cursiva es del original).¹⁵⁴

La clase media es, entonces, la clase sin ser propio, en falta eterna y cuyo destino se dice exclusivamente de la orientación imitativa por uno de los dos polos del antagonismo: “Políticamente la clase media no tiene una existencia histórica. Es siempre parte, directora a partir del instrumento ideológico, de una de las clases de la disputa” (*Obra* Tomo I 55). Es esto lo que hace que la clase media sea “una media clase”. Este proceder (hiper)imitativo es lo que hace que se preste fácilmente a la traición, a la falta de fidelidad por la causa que había adoptado en un primer momento: “Por eso no debe ser causa de alarma el que los sectores que apoyaron inicialmente, declaratoriamente, a la Revolución (contribuyendo al triunfo de 1951 bajo un sistema electoral rosquero) se desplacen a la oposición en cuanto la Revolución llegue efectivamente”. La disposición revolucionaria es la que hace que la clase media entre en crisis y deba, por un momento, decidir y desdoblarse entre los dos bloques que tienen una orientación clara en el movimiento político. “No sufre una concreta persecución como los obreros ni un abatimiento metódico como los campesinos. Tampoco, cuando los factores se vuelcan por la Revolución, es objeto de un desplazamiento total como los explotadores. Pero en la crisis queda quebrantada y maltrecha”.

¹⁵⁴ Una nueva complicación surge aquí pues el grupo que más se acerca a desempeñar la función de víctima sacrificial y doble monstruoso en el esquema marxista es el proletariado; se entiende, en tal caso, que encarne las contradicciones del capitalismo y, al mismo tiempo, sea divinizado. La clase media, en cambio, desde la perspectiva de la clase obrera, aparecerá también como este doble monstruoso traidor porque se indiferencia y confunde con ella por tener el potencial de asumir la causa obrera. Lo que haría la diferencia sería la perspectiva. En un caso, se trata de una visión sistemática desde la totalidad del capitalismo y, en la otra, es una visión desde la particularidad de la clase en tanto que grupo.

Destaquemos una vez más que los criterios de definición de las clases son su relación con la explotación; la explotación es un modo de persecución y abatimiento, es decir, es una forma de sumisión que se presenta como una expulsión del reino de los privilegios y una sujeción a una autoridad que solo puede renovarse con la implementación de constantes castigos que aseguren de qué lado está la violencia legítima. La clase media, en cambio, no es perseguida, no es parte de las víctimas, al contrario, es la clase oportunista y arribista por excelencia; la clase cuyo individualismo la sujeta a adherirse a intereses que no son los suyos, es decir, una clase marcada por la imitación, no solo de las otras clases, sino de lo extranjero. Y si adopta los intereses de otras clases y sus motivos son “reflejos” o copias de las aspiraciones de la burguesía o de la clase obrera, eso no significa otra cosa, sino que es *una clase cuyo deseo tiene su origen exclusivamente en la imitación de otros deseos*. Podemos concluir, por lo tanto, que, dentro del esquema de la teoría mimética, la clase media tal como la concibe Zavaleta, y el marxismo por extensión, es la clase que más se aleja del polo romántico, es la clase de la verdad novelesca, la clase no-romántica o anti-romántica por excelencia porque vive y acepta la imitación de su deseo.

5.9.2 Conocimiento del rival y autoconocimiento: los efectos de la doble mediación

Podríamos acercar este desenmascaramiento de la clase media por parte de Zavaleta, este ejercicio de alta psicología social en la que se embarca, a la forma en que Girard describe el modo en que Charlus es capaz de comprender y despreciar por completo la mentalidad burguesa de los Verdurin en *La búsqueda del tiempo perdido* de Proust. He aquí esa descripción:

Al revelar la verdad del burgués y los deseos que disimula su hipocresía, un Charlus no imagina que revela, igualmente, su propio deseo. Como siempre, la lucidez se paga con un incremento de tinieblas respecto a uno mismo. Ahora el círculo psicológico es tan pequeño que Charlus no puede condenar al *Otro* sin condenarse a sí mismo a la vista de todo el mundo. (*Mentira* 217, la cursiva es del original)

Esta idea es parte integral y crucial, a pesar de que se la suele pasar por alto, de la teoría mimética. Se trata del hecho de que el conocimiento del deseo es siempre un conocimiento perverso que no conduce necesariamente a una liberación del mismo. En otras palabras, se puede ser absolutamente consciente de cómo funciona el deseo sin que esto garantice en lo más mínimo que esos mecanismos que ya reconocemos (en los demás, sobre todo) dejen de tener una influencia en nosotros. De hecho, la influencia es cada vez mayor a medida que el conocimiento se profundiza: el deseo nos muestra cómo se comporta y al tratarlo de dominar terminamos sometidos a él. El esfuerzo por conocerlo da frutos en la medida en que refuerza los mecanismos mismos que se están conociendo.

Por otro lado, la habilidad para conocer o el conocimiento que se tiene de un fenómeno psicológico es para Girard un síntoma de que ese tipo de fenómenos existe en nosotros de forma amplificada o especial. Así, un ser hipermimético tenderá a conocer más y mejor las tendencias del deseo porque él lo experimenta en carne propia. Algo similar ocurre con el resentimiento o la envidia. Si Nietzsche es el gran descriptor del resentimiento y la moral de los esclavos, debe ser porque él los conoció de cerca, casi en carne propia, si no en carne propia. Girard hace una demostración convincente de esto a partir de la consideración de la biografía y de los escritos de Nietzsche (Girard *Veo* 223-225). Sin duda, a medida que el filósofo alemán describía su objeto de estudio, el resentimiento que atribuía a los otros, a los débiles, él mismo se iba enfangando irremediabilmente en ese sentimiento. La facultad del novelista para denunciar el esnobismo está en relación con el hecho de que el novelista debió haber sido snob también.¹⁵⁵ “El novelista que

¹⁵⁵ En un interesante fenómeno de traducción, el término popular boliviano ‘jailón’ (persona de la *high*, es decir, de clase alta) es traducido en el subtítulo de la película *Zona Sur* de Juan Carlos Valdivia como ‘snob’. Esta traducción es probablemente más acertada que cualquier otra: el señorialismo que estudiaremos en el capítulo 6 puede ser comprendido como una forma de

revela el deseo triangular no puede ser snob, pero tiene que haberlo sido. Es menester que haya deseado y que ya no desee” (*Mentira* 198).

¿En qué medida la descripción que Zavaleta hace de la clase media no corresponde a su posición de enunciación? ¿Acaso no es él un intelectual de clase media también? ¿No significaría esto que él mismo está sujeto a ese desdoblamiento según el cual debe escoger entre el deseo de la burguesía y el deseo del proletariado? Cuando recordamos que Zavaleta otorgaba toda la agencia o mayor parte de la agencia histórica a la masa y al proletariado minero, es difícil no pensar que su identificación con estas clases se decía de la adopción del deseo de ellas: la subversión, la rebelión de las masas en contra de los explotadores. Y aunque por momentos ese deseo pareciera corresponder a una especie de espontaneidad estructural, como si la autonomía del deseo de la clase obrera se debiera a su posición en la base económica, esta posibilidad está lejos de ser una certeza. En otras palabras, el deseo del proletariado aparece algunas veces en Zavaleta como orientado por la mediación o modelización del deseo de la clase media, es decir, del deseo pequeño-burgués. Esto a pesar de que el deseo de la clase media solo surge por la imitación del deseo de las otras clases.

En este esquema de cosas, resulta que la motivación o las aspiraciones obreras son el producto de una proyección del deseo de la clase media sobre la clase proletaria y, al mismo, tiempo es el deseo de esa clase media el que salió de su imitación de la certeza ontológica y del deseo que poseía la clase proletaria *en-sí*. Reconocemos aquí el bucle de la doble mediación y es sin duda una conclusión que surge del procedimiento mismo en que se plantea el problema de los

esnobismo tal como lo describe Girard. El esnobismo es algo que resulta casi inevitable en sociedades burguesas y capitalistas, modernas, como la boliviana a lo largo del siglo XX. De ahí que Zavaleta encontrara que el señorialismo se reproduce hasta en las capas sociales que más deberían refutarlo y detestarlo.

motivos de las clases, es decir, de su deseo. Si Zavaleta no explicita esta lección circular es quizás porque la concibe más de forma dialéctica; pero la dialéctica no nos dice nada del proceso morfogenético de un deseo y una motivación creados de la mera imitación de un deseo proyectado en el otro. Y aunque esos pasajes no abundan en la obra de Zavaleta, cuando se los encuentra nos parece que remiten a esa situación paradójica e insoluble: “Los dirigentes que salen de la clase media, que de ella se enajenan, dan forma y proyección al *fatum* social de nuestro tiempo que es la rebelión de las masas. Pero, en cuanto clase, el proletariado es la clase dirigente” (56, cursiva en el original). Esta postura no desaparecerá y se la puede encontrar también en algunos escritos de la época tardía de Zavaleta, como cuando afirma que “La clase obrera es la condición de la ciencia social, pero la ciencia social que es el trabajo de los que hacen la ciencia, de los intelectuales, es la condición para la victoria de la clase obrera” (*Obra II* 654). Este pasaje pertenece al escrito de 1984 “Problemas de la cultura, la clase obrera y los intelectuales”.

¿Significaría esto que solo la plasticidad ambivalente del deseo de la clase media, por su falta intrínseca, es la que puede inducir o introducir o proyectar el ideal revolucionario? Quizás no se pueda generalizar, pero el trabajo de intelectual que hace Zavaleta parece corresponder exactamente a ese tipo de doble mediación. Es un intelectual que escribe abiertamente para la profundización del conocimiento de la clase obrera boliviana y la certeza que le otorga a ésta es lo que hace que él sea fiel a la idea de revolución que le impone como un deseo. Esa proyección es lo que luego Zavaleta imita –como cualquier individuo de clase media– de la clase obrera: esa certeza, esa fe ciega y esa fidelidad eterna en el proyecto revolucionario. Despléguese este mismo razonamiento entre los intelectuales de clase media y cualquier grupo subalterno al que se le asigne un rol histórico-político determinado y se tiene un cuadro interesante en el que el grupo más

imitador y traidor, el más arribista y oportunista, termina orientando al resto al precio de perderse él mismo en la imitación de su proyección.¹⁵⁶

El contagio del modo de desear por parte de la clase más imitativa parece ser un rasgo destacado por el mismo Girard pero con respecto a la burguesía en su relación con la aristocracia. El deseo de los burgueses, la clase imitadora de la aristocracia, es luego imitado por los aristócratas en una doble mediación que solo generaliza el deseo de la burguesía, de la clase imitativa, es decir, solo generaliza el deseo imitativo porque ésa es la forma misma del deseo. *La clase imitadora contagia su imitación*. Este pasaje nos sirve también para comprender la posición paradójica que tiene Mansilla con respecto a la aristocracia y nobleza hereditarias: “La aristocracia quiere demostrar a los Otros que ‘merece’ sus privilegios; y para ello toma prestada su moral a la clase que se los discute. Mediatizada por la mirada burguesa, la nobleza copia a la burguesía sin llegar siquiera a darse cuenta. [...] Así es como, por odio a la burguesía, se aburguesan” (*Mentira* 114). En el esquema zavaletiano, nos parece que la clase media podría muy bien cumplir el papel de la burguesía en este pasaje: la clase media imita a los proletarios o a los burgueses y al hacerlo les devuelve a esas clases una imagen de un deseo que ellas pueden imitar. “La doble mediación triunfa por todas partes”.

¹⁵⁶ Se podría realizar una investigación sobre el origen del deseo subversivo o autonomista campesino indígena a partir del conocimiento de los ayllus del norte de Potosí que varios antropólogos y etnógrafos de origen extranjero iniciaron en la Bolivia de los años 70s. Pensamos específicamente en la influencia que tuvieron los estudios realizados por gente como Tristan Platt u Olivia Harris en la conformación de un deseo indígena basado en sus proyecciones deseantes. Sospechamos que podríamos encontrar una suerte de doble mediación similar a la que postulamos en el caso de Zavaleta. A propósito de la historia de la conformación y los logros de esa escuela antropológica que marcó historia remitimos al “Estudio introductorio” de Silvia Rivera en la nueva edición de *Estado Boliviano y ayllu andino* de Platt.

5.10 ALIENACIÓN Y CAÍDA

Un último punto del análisis marxista surge del hecho de que otorga a la alienación un origen corrupto, es decir, hace de la alienación una forma de caída con respecto a un estado perfecto e ideal en el que el ser humano es auténticamente libre.

La alienación marxista es análoga al deseo metafísico. Pero la alienación solo se corresponde con la mediación externa y con los estadios superiores de la mediación interna. Los análisis marxistas de la sociedad burguesa son más profundos que muchos otros pero están viciados en su base por una nueva ilusión. El marxista imagina que suprimirá toda alienación si suprime la sociedad burguesa. [...] *El marxista es víctima del objeto*; su materialismo sólo es un progreso relativo respecto al idealismo burgués”. (*Mentira* 201, el énfasis es nuestro)

Tratemos de comprender este pasaje en todos sus detalles. El estado de falta o caída en el que nos sitúa la alienación de la producción capitalista dentro del esquema marxista es un estado de insuficiencia, de dependencia frente a un sistema de deseos que ya no es el propio. Esto va de la mano con la certeza de que hay un grupo, una clase, cuyo ser está íntegro porque posee los medios de producción, aunque también esté en falta, por no ser la que realiza el trabajo transformador. En cualquier caso, esa falta del obrero con respecto a su ser (su “inferioridad ontológica” por llamarla de algún modo) es apropiada y absorbida por otra clase: la burguesía. La concepción misma de la clase burguesa se basa en la creencia de que su ser es mejor o superior porque posee la no-alienación que las otras clases perdieron (por su culpa). Ese ser perdido es lo que constituye el deseo metafísico: el ser del otro es lo que nos hace falta para estar completos.¹⁵⁷ Pero ésta es una

¹⁵⁷ Es evidente que el marxismo, como también señala la cita de Girard, no concibe esto en términos ontológicos sino supuestamente materialistas. Si la burguesía es vista como el rival o modelo que no sufre de la falta propia del sujeto revolucionario es porque *posee* los medios de producción. Esa posesión material de un objeto concreto, sin embargo, será inevitablemente desarrollada o desenvuelta en un deseo de tipo metafísico. Será el ser mismo de la burguesía, ese su “discreto encanto”, el que pasará a ser la clave de su diferencia, de su posición dominante.

ilusión: no hay objeto mágico que vaya anular ese estado de falta ontológica; los medios de producción, el Estado, la hegemonía, el poder, sea lo que fuere que se postule como posesión exclusiva de la burguesía o de la clase dominante, hacen que el marxismo siga girando en torno a un objeto cuando es la relación de rivalidad y de duplicidad con la burguesía la que hace que todavía funcione el sistema que denuncia.

Desarrollemos un poco mejor esta idea porque puede resultar ser la mayor contribución de la teoría mimética al marxismo, sobre todo a la hora de criticar las tendencias que idolatran excesivamente las virtudes morales de los subalternos en general (desde los obreros a los campesinos indios). Si las clases subalternas se definen por su situación de falta o caída, necesariamente postularán la posesión de algún objeto concreto o metafísico (y hasta ambos a la vez) en la clase que perciben como su rival u obstáculo. La burguesía o el sector dominante (como la oligarquía boliviana en Zavaleta) poseería ese objeto codiciado y sería esa posesión la que garantizaría su mejor posición social. Ahora bien, si es un objeto poseído por esa clase el que garantiza la transición revolucionaria propiamente, entonces habrá que concluir que la observación, la fijación y el seguimiento detenido y atento de ese enemigo poseedor del objeto nos dará la clave del éxito. En ese sentido preciso, encontramos que *la clase enemiga (dominante, burguesa) se transforma en un modelo mimético de comportamiento y de observación*. El modelo mimético es el que otorga su deseo a los que lo imitan y siguen, incluso y sobre todo cuando esa coincidencia en el deseo los opone. La situación de rivalidad imitativa aquí predispone al intelectual a concebir a las clases sociales según todas las formas del deseo que describe y descubre la teoría mimética: la clase obrera oscilará, así, en su concepción, entre el orgullo de ser la elegida, la del horizonte cognitivo privilegiado y la vergüenza de ser la clase alienada, en falta, sometida y explotada por una clase que no sabe trabajar. La clase obrera estará al mismo tiempo al centro de

la historia universal y en sus márgenes, será la condición de su posibilidad y el elemento expulsado y marginalizado; en fin, la clase obrera terminará ocupando el lugar de la víctima sacrificada y el de la divinidad resultante. Es la ambivalencia propia de quien está en el frenesí oscilatorio al que nos expone un modelo mimético que nos rechaza y atrae simultáneamente.

5.11 DE REGRESO A LA MONARQUÍA

Volviendo a la argumentación de Mansilla a propósito de la monarquía hereditaria, es importante notar otra contradicción de este postulado con respecto a los ideales de la democracia liberal que defiende. En efecto, otra de las ventajas que nos presenta el autor a propósito de este modo de gobierno, el de la monarquía hereditaria con parlamentarismo, o de esta clase como guía orientadora de la sociedad, es que conserva aspectos que vimos que él mismo considera como obstaculizadores de la modernidad. Nos referimos al hecho de que Mansilla rescata la valorización de la familia y de los lazos estrechos que existen en la figura de la familia real, así como el paternalismo que puede encarnar la misma figura del rey con respecto al pueblo. ¿No son a estos elementos precisamente a los que acusa de conservar al populismo y otras “flores del mal” de la política? Veamos, pues, primero en qué términos rescata a la familia en tanto que estructura nuclear de la forma monárquica de gobierno.

En las monarquías prerrevolucionarias el rey era *la representación de la estructura familiar*, con todos sus factores positivos y negativos; entre él y los súbditos *existió un vínculo personal*, problemático es verdad, como toda relación entre padres e hijos, pero también llena de familiaridad y hasta de cierta confianza, tan diferente de *los fríos vínculos* que existen hoy entre los ciudadanos y su Jefe de Estado, quien rara vez sale de un anonimato burocrático. (*Espíritu* 184, los énfasis son nuestros)

¿No habíamos visto cómo los vínculos cercanos y personales dentro de las esferas de gobierno, esos lazos tradicionales de obligación recíproca, generaban prácticas netamente *anti-modernas*?

¿No era precisamente ese tipo de rémoras del pasado pre-moderno las que obstaculizaban la posibilidad de alcanzar la modernidad que da lugar a una *democracia liberal* ideal? ¿No es ese tipo de vínculo personal implícito el que genera y permite la reproducción de los “valores autoritarios de orientación política” (Flores 57)? Si el ámbito de las relaciones entre gobernantes y gobernados es el ámbito político y si el de las relaciones familiares es el ámbito cultural, habría que preguntarse cómo una monarquía hereditaria puede traer algún tipo de modernidad que acabe con el potencial autoritario de las sociedades latinoamericanas. En efecto, si “justamente esta carencia de una modernidad político-cultural debe ser vista como una de las bases de una mentalidad relativamente autoritaria en amplias regiones de América Latina” (60), ¿cómo podría un modo de gobierno que fomenta una conservación de las relaciones tradicionales representar una salida a ese impasse?

El deseo de conservar las formas tradicionales de relacionamiento social, es decir, lo que hemos llamado con Dumouchel los ‘lazos tradicionales de obligación recíproca’, es un tópico del pensamiento reaccionario y conservador. Un tópico que se encuentra también en Tocqueville o en el mismo Girard y que tiene que ver con la supuesta pérdida de valores de orientación y con la potencial anomia que esto introduce en la sociedad. Decimos “supuesta” porque habría que sospechar si lo que se teme, en realidad, no es simplemente la pérdida de privilegios que vendría con una creciente democratización social. Esa pérdida de privilegios supondría, para los sectores dominantes o pudientes de una sociedad (o simplemente distinguidos), la necesidad de ingresar al ámbito de la competencia generalizada de méritos que aparentemente *impone* el mercado. Es en el terreno de una supuesta igualdad formal en el que los viejos valores o las relaciones de cercanía ya no funcionan a la hora de reconocer y gratificar al individuo de algún modo (pecuniario o no).

Es en ese mismo ámbito donde los grupos antiguamente privilegiados temen ingresar porque estarían expuestos a perder lo que constituye su diferencia, es decir, la base de sus privilegios.

Sin embargo, no es propiamente el socialismo o el comunismo el que nos ofrece un mundo así de radicalmente igualitario, es el *liberalismo* llevado a su culminación suprema (obviamente, en teoría, pues no todos ni de cerca tienen la misma capacidad de gasto). Si todo se evalúa en función del valor que ofrece el dinero o el trabajo abstracto (la fuerza de trabajo), entonces *no* hay nadie que tenga un *privilegio de origen* (salvo por la herencia, claro) sobre el resto como para no someterse a la evaluación en función de ese criterio. Es Dupuy, una vez más, el que se ocupa de analizar de cerca la posible contradicción que supondría que un pensamiento que se quiere absolutamente igualitario –en la medida en que pretende eliminar cualquier forma de privilegio (es decir, de mérito no ganado a través de los medios comunes de competencia)– sea, al mismo tiempo, un pensamiento que postule la arbitrariedad de la jerarquía.

5.12 DEMISTIFICANDO A LOS DEMISTIFICADORES

Para realizar esta demostración, Dupuy estudia de cerca la obra de Pierre Bourdieu como representativa de lo que designa como “el modelo crítico demistificador” (*Sacrificio* 223). Según explica, la forma en que éste último describe el funcionamiento del concepto de *habitus* se da por medio de una recursividad y autorreferencia que se acerca al concepto de “la transubstanciación de lo contingente en necesario y del desorden en orden” (224). Este carácter autorreferencial es propio de los procesos sociales, de tal modo que un esfuerzo por demistificar o deconstruir las objetivaciones de las desigualdades que se dan por medio de ellos debería pasar por un cuestionamiento de lo social en cuanto tal ya que éste sería, precisamente, la “máquina de

transformar hechos en valores, y más específicamente, relaciones de fuerza en relaciones legítimas de subordinación y de jerarquía”. De ahí que pueda concluir, explicando a Bourdieu, que “[l]o social, es, por consiguiente ‘la transubstanciación de las relaciones de fuerza en autoridad legítima’” (225). Esta arbitrariedad originaria de la desigualdad debe ser encubierta a menos que se exponga a la autoridad legitimada a ser cuestionada o subvertida. La forma en que se la encubre es por medio de su naturalización; el disimulo del producto de lo social “será precisamente su doble: la Naturaleza, o sea: lo social cosificado en Naturaleza”.

Dupuy asocia este mecanismo de transmutación con la “nueva derecha” en la medida en que ésta buscaría siempre naturalizar y legitimar las relaciones de fuerza. ¿No nos encontramos muy cerca de lo que Mansilla sugiere cuando aboga por el regreso o la instauración de una monarquía hereditaria con el protagonismo de una aristocracia como guía y vanguardia de la sociedad? ¿No se trata acaso de legitimar y justificar, al naturalizarlas, esas diferencias sociales y jerárquicas que están en toda la historia de la humanidad y que parecen inevitables? Esta legitimación, una vez más, tendría como objetivo la permanencia de los privilegios entre quienes los tienen y los han tenido desde que lo social los generó, por medio de sus mecanismos autorreferenciales, en un momento de fundación violenta originaria (como la Conquista de América). Estos privilegios, al mismo tiempo, solo se pueden asegurar en la medida en que se garantice que no habrá posibilidad alguna de que los otros sectores sociales puedan aspirar a ellos. En otras palabras, que no habrá posibilidad de que los otros grupos sociales puedan envidiar esos privilegios.

Sigamos con Dupuy. El punto de la crítica demistificadora de Bourdieu sería, entonces, demostrar que “el hecho bruto de *la relación de fuerza* constituye *la verdad* de lo social” (los

énfasis son nuestros).¹⁵⁸ La paradoja se redobla pues “cada vez que nuestro sociólogo [Bourdieu] nos muestra en acción esta Naturaleza (falsamente) portadora de valores, siempre se trata de valores individuales de mérito personal” (*Sacrificio* 225). El origen de esta paradoja estaría en que pierde de vista las distinciones entre las distintas formas de “superioridad” o de desigualdad que están implícitamente involucradas. La superioridad jerárquica (la de la totalidad y las partes), la superioridad por méritos (con el presupuesto de que hay una igualdad formal) y la superioridad de la fuerza bruta (supuestamente natural, hecho bruto). Son estas tres formas de superioridad las que, indiferenciadas, se naturalizan según el método crítico demistificador. Esta confusión, sin embargo, hace que Dupuy afirme que “el verdadero enemigo del pensamiento crítico, el que azuza su odio y su furor, *no* es tanto *la meritocracia* como lo que hemos llamado con Dumont la jerarquía; la falsedad a denunciar es *menos la de la burguesía que la de la sociedad de órdenes y castas*” (226, los énfasis son nuestros).

La confusión de los tres niveles, empero, hace que Dupuy detecte *una relación jerárquica* entre las formas de superioridad confundidas: sería la forma jerárquica la que incluiría la meritocrática y no a la inversa. Dicho de otro modo, la meritocracia sería para Bourdieu una forma más de legitimar el statu quo de la jerarquía, del orden de castas. Los méritos no existirían sino bajo la forma de una reproducción constante de las ventajas y privilegios que ciertos grupos poseen

¹⁵⁸ Nos parece importante resaltar este aspecto porque un argumento común de la derecha y del liberalismo –y lo encontramos también en Mansilla (*Mirada Zavaleta* 49)– es el de atribuir a la izquierda y al marxismo la creencia de que la humanidad es buena por naturaleza, es decir, de sostener que los seres humanos se comportarían de forma buena con los demás si fueran totalmente “libres”. Este argumento es sugestivo también porque, en el Estado de Naturaleza que proponía John Locke, el padre del liberalismo político, los seres humanos vivían pacíficamente. No nos parece ocioso interrogar las nociones de naturaleza humana que existen detrás de las corrientes ideológicas o de las orientaciones políticas actuales pues las mentiras románticas pueden originarse en ese nivel.

con respecto a otros. El ataque del crítico va dirigido a esta forma de diferenciación en tanto que privilegio de unos con respecto de otros. No le interesa tanto atacar las ventajas que los individuos pueden desarrollar como méritos en general (pues todo mérito ya está incluido en el orden jerárquico, o sea, nunca es mérito propiamente). Lo que le interesa criticar no es tanto lo que los individuos de un grupo hacen con lo que reciben como “herencia” de su capital simbólico, cultural, de clase, de origen, etc., sino el hecho de que hayan recibido esa “herencia”: “Esperaríamos aún más que Bourdieu escogiese concentrar su tiro sobre los valores del esfuerzo y del trabajo personal dado que, a semejanza de Rawls, no cree en absoluto en el valor de estos valores” (227).

Encontramos en este punto el *vínculo curioso* que se establece entre el pensamiento liberal y el pensamiento marxista: ambos cuestionan la necesidad de que existan desigualdades en función de diferencias que provienen de un ámbito inaccesible y de carácter sagrado. Sin embargo, no parecen pasar a la crítica de las diferencias por mérito que luego justifican las desigualdades y diferenciaciones en sociedades modernas, no-jerárquicas. Al atacar a la *plutocracia*, Mansilla parecería estar buscando una forma de desacreditar la *meritocracia* (si pensamos que la acumulación de dinero es una traducción de la acumulación de méritos), pero lo hace en nombre de la *jerarquía*, es decir, en nombre de una mejor forma de diferenciación. Bourdieu y los “demistificadores”, como los llama Dupuy, al contrario, buscan desacreditar las jerarquías en vistas de anular las diferenciaciones o tenerlas siempre bajo el ojo crítico de la sospecha. Queda la pregunta: ¿qué tipo de diferenciaciones son las que permanecen en la propuesta demistificadora?

El problema aquí es que el razonamiento se vuelve circular pues si la sociedad es siempre la que genera de forma artificial las diferenciaciones que luego busca legitimar, entonces cualquier forma de distinguir que se establezca por medio de lo social representará necesariamente una diferenciación o desigualdad ilegítima. Lo que sirve de fundamento a toda potencialidad crítica, el

carácter social de toda diferencia, instituye al mismo tiempo la imposibilidad de cualquier intento de reforma social, pues lo social mismo establece las desigualdades. Pero más allá de esta contradicción o paradoja, lo importante es notar que la orientación crítica y demistificadora está en el mismo bando que la propuesta modernizadora liberal: no se trata de criticar la meritocracia sino en la medida en que ésta todavía refleja formas “heredadas” del modelo jerárquico. Así, el punto de Mansilla parece caer en el espacio aristocrático; sin embargo, esto se ve contradicho por su defensa constante de los valores liberal-democráticos.

Lo curioso de esta situación es que, como sugiere Dupuy, la burguesía se ha orientado históricamente, a la hora de legitimarse, por la imitación de la aristocracia. Son siempre las formas pre-modernas que encubren o disfrazan temporalmente las nuevas formas de privilegio. En este sentido, la meritocracia burguesa no sería sino un sucedáneo más transparente de la jerarquía aristocrática o de castas; un sucedáneo más transparente porque deja traslucir lo que subyace a la jerarquía y al orden, la competencia desenfrenada, la lucha por estar por encima de los demás, por dominar. La crítica, por lo tanto, debería ir en contra del principio fuerte que se acepta parcialmente en su versión más transparente: la jerarquía, las castas. Pero esta indulgencia con respecto a las jerarquías también podría deberse a *la secreta afinidad* que el crítico demistificador debe sentir con respecto a la meritocracia: “la relativa indulgencia de la sociología crítica para con la meritocracia del esfuerzo se explica también por la *afinidad profunda* que une la una a la otra: ambas son productos del *espíritu competitivo*. La gran diferencia es que la segunda se da públicamente lo que la primera tiene por verdad vergonzosa y escondida de las sociedades humanas” (Dupuy *Sacrificio* 230, los énfasis son nuestros). Con esto, encontramos un curioso acercamiento entre, primero, los marxistas (“sociología crítica” en términos de Dupuy), los liberales (meritocracia) y los aristocráticos (jerarquía). Los dos primeros estarían de acuerdo en su

afán por demistificar los principios sagrados que rigen el orden de los terceros; pero esa demistificación se haría, a su vez, bajo el modo de una imitación negada del principio jerárquico que establece una jerarquía según otro criterio de orden: la competencia de méritos. Mientras que los terceros se refugian en la naturaleza para sostener esas diferencias; los segundos la justifican ingenuamente con el *barniz liberal de los méritos*; y los primeros develan detrás de ese barniz la cruda verdad del principio de todo orden: la naturaleza (la lucha por el dominio, donde gana la relación de fuerzas). La conclusión de los primeros, que son los que más se oponen a los terceros, es la misma:

Suponiendo que [la sociología crítica demistificadora] pueda conducir hasta el final su proyecto de conocimiento, es decir, de demistificación, *mataría su objeto y se mataría a sí misma*. Lo social no es más que una fábrica de ilusiones que recubren la verdad de la lucha por la dominación. Disipad las ilusiones y obtendréis la lucha, es decir, “el estado de naturaleza”, en el sentido de los filósofos. Lo social ha desaparecido. (*Sacrificio* 231, el énfasis es nuestro)

¿No encontramos esa misma contradicción entre los conservadores? ¿No son ellos los que promueven un regreso a los valores de antaño y a la regulación en función de una sacralidad incuestionable (una aristocracia del gusto estético y de la forma de vida), al mismo tiempo que insisten en la necesidad de conservar el modelo ultra-competitivo del liberalismo llevado a su mayor extremo? ¿No es sintomático que encontremos esta coincidencia no solo en Mansilla sino en otros autores conservadores, o neo-conservadores? ¿Cómo es posible que se haga coincidir estos dos polos del pensamiento político? Por un lado, tenemos la idea ultra-liberal de dar rienda suelta a la competencia de todos contra todos con la menor intervención posible del Estado; por el otro, tenemos la noción de que la jerarquía pre-moderna, las formas de diferenciación naturalizadas por medio de su atribución a una exterioridad sagrada, es algo que debe rescatarse. Detrás del deseo de mantener las jerarquías cerradas se esconde la certeza de que, dentro de la competencia

liberada, *de todas maneras*, se tendría un lugar para los privilegios, es decir, *también* se tendría la mano ganada, por una suerte de herencia mágica de la sangre. Sin embargo, esta misma noción nos devuelve a la idea de la crítica demistificadora, que quiere demostrar que toda forma de diferenciación –sea de casta o de mérito– es una diferenciación basada en la arbitrariedad de la fuerza o *la violencia*, es decir, en la arbitrariedad de *la naturaleza*.

Dicho de otro modo, el referente último de lo social en tanto que orden aparece de pronto en su opuesto, en la naturaleza y es de esa situación de la que no puede salir la crítica demistificadora aunque termine por aceptar y ser indulgente con la meritocracia. Dupuy habla, así, de “naturaleza” porque es en última instancia el sitio de donde se va a ir a sacar el principio de las desigualdades. La naturaleza es otro nombre de lo sagrado en la teoría mimética porque representa un fondo intratable para lo social, es decir, representa el principio que lo social busca negar de algún modo u otro. De ahí, quizás, que la forma más satisfactoria de dar rienda suelta a la competencia de todos contra todos (lo que equivaldría a tener una competencia en función de la fuerza) sea por medio de la apelación a los méritos, es decir, a diferencias que tienen su origen únicamente en lo social y lo cultural y no, en absoluto, en lo natural. Es justamente contra ese principio contra el cual la crítica demistificadora no se enfrenta directamente pues ella también está incluida o tiene su origen en la competencia de méritos. Nuestro punto es que, como descubre Dupuy, si se cuestionan las razones por las que la meritocracia es el criterio ordenador de la sociedad, se termina cayendo en una suerte de naturaleza legitimada o justificada por medio de razones culturales. El problema es que lo que se trataba de ventilar era precisamente la naturaleza y su determinismo.

5.13 TODOS LOS CAMINOS CONDUCEN A LO SAGRADO

Dentro de la perspectiva del concepto de lo sagrado que propone la teoría mimética, esto no estaría fuera de lugar; al contrario, es precisamente la noción de naturaleza en su sentido más general (como el de la *fusis* de los griegos) la que surge de la expulsión de la violencia a lo sagrado, en lo sagrado. Lo sagrado contiene la violencia, en los dos sentidos del verbo ‘contener’. Es esa instancia externa y las relaciones rituales que se tejen a su alrededor las que establecen una jerarquía primera en las sociedades. Esa exterioridad sagrada es, a su vez, la expulsión de la violencia del grupo, de la sociedad, es decir, la relación de fuerza a la que se refieren los críticos demistificadores. De ahí que la crítica de Mansilla de la plutocracia esté probablemente más cerca del núcleo del problema de las sociedades modernas, aunque por las razones equivocadas. Mientras que para él se trata de una cuestión de gusto, de valores, de comportamiento y de estilo de vida, lo que está en juego en la plutocracia es el hecho de que el dinero es el que termina decidiendo las jerarquías; es decir, termina adquiriendo los poderes determinativos de lo sagrado con respecto a las jerarquías sociales. El dinero termina funcionando como el *criterio* mismo de la meritocracia, es decir, como la traducción directa y transparente del resultado de la competencia de méritos. Esto nos ayuda a comprender la razón por la cual Dumouchel afirmara que la economía desempeña hoy el papel que lo sagrado desempeñaba en las sociedades pre-modernas o tradicionales:

L'acceptation de l'économie comme idéal social nécessite la constitution d'une valeur politique propre de l'économie. Le discours politique actuel sur l'économie, sur la croissance et les inégalités, répète cette valeur politique de l'économie. Mieux, il est cette valeur réalisée. Il est la preuve que l'idéal a été accepté et accompli. La réitération du même propos par l'économie et la politique suggère une thèse étrange, mais qui certainement on ne peut rejeter a priori. L'économie nous protège de notre propre violence. Elle empêche nos conflits de détruire la société. Elle prévient le suicide social de l'Occident. (*L'enfer* 149)

Si el principio plutocrático, que Mansilla aborrece, equivale a la igualación radical que introduce el dinero en tanto que *nuevo sagrado trascendente* y es un producto de la modernidad capitalista; entonces, esto significaría que su proyecto de establecer una sociedad jerárquica en función del protagonismo de una clase monárquico-hereditaria funcionaría como un polo de diferenciación distinto al de la homogeneización del valor. En otras palabras, restablecer una fuente de sacralidad desde la cual las diferencias puedan legitimarse, como lo sería la arbitrariedad inexplicable de que algunos sean considerados superiores a otros, supondría contrarrestar el funcionamiento de igualación, uniformización y cambio constante que introduce la forma mercantil o capitalista.

Si esto es cierto, la propuesta de Zavaleta de acelerar el desarrollo capitalista de Bolivia para homogeneizarla y así propiciar la revolución socialista es más progresista. Es decir, es más democrática y liberal porque busca generar esa homogeneización que no ha terminado de realizarse en el país. La propuesta de Mansilla no es solo conservadora para la izquierda radical sino para el mismo pensamiento liberal. La única posible referencia a una situación en la que ese orden haya funcionado es la del Reino Unido. Mansilla hace directa mención de este ejemplo como justificación de su argumento (*Espíritu* 189). Cabe preguntarse, sin embargo, qué función desempeña ese suplemento simbólico del poder en el caso de Inglaterra. Si es cierto que otorga un principio de diferenciación sagrado distinto al del mercado, ¿no estaríamos ante un caso de cohesión social o de masa similar al que vimos en el caso del líder, o de la clase de vanguardia en Zavaleta? Dicho de otro modo, ¿no sería la solución aristocrática una forma de organizar a la masa para darle una dirección que recurre al mismo sistema del pseudo-narcisismo?

En este punto podemos regresar a los postulados de Dupuy sobre la duplicidad que existe entre la muchedumbre y el mercado, una duplicidad monstruosa que siempre es reprimida por los defensores del libre comercio. Según nos explica, el libre comercio tenía como objetivo,

precisamente, anular a la masa, a la multitud en su dimensión contagiosa, insidiosa e incontrolable: “ce n’est donc pas ‘par hasard’ que l’économie se présente comme négation de la foule: l’économie se dresse tout entière contre la foule, c’est le retour de la foule qu’elle se donne pour mission à tout prix d’empêcher” (*Introduction* 200). Ahora, Dupuy repara en que, es cierto que la economía busca anular a la muchedumbre, a la masa, entonces, se parece mucho al otro gran enemigo de la muchedumbre, otro principio que termina anulándola de modo similar, el pánico: “Privée de centre régulateur [el líder], composition d’atomes qui ne voient que leur avantage privé, la panique, par ces deux traits, réalise en principe l’utopie de la société de marché, elle est bien la négation de la foule” (202).

Podríamos postular que es quizás por esta cercanía entre el pánico y el movimiento de masa en su estado más característico que alguien como James Dunkerley piensa en las situaciones carnavalescas para describir los acontecimientos ocurridos en Bolivia desde 2000 hasta 2006 (“Evo Morales” 164-65). De manera similar, Dupuy remite al ejemplo del carnaval mismo para explicar cómo es que los contrarios coinciden en la figura del pánico y el mercado como dos opuestos distintos a la masa, pero como su realización también. Esta coincidencia nos permite acercar la idea de un movimiento de masa dentro del mercado al modo de un desorden pánico. No estaríamos muy lejos, en ese sentido, de lo que Carlos Toranzo concebiría como el *chenk’o*, cosa que atribuye al abigarramiento de la sociedad boliviana, es decir, al hecho de que ésta no haya sido todavía totalmente homogeneizada por el mercado. Pero esta afirmación nos conduciría a sostener que el abigarramiento como *chenk’o* y desorden carnavalesco y pánico es la causa de que no exista su equivalente, la desregulación del mercado libre, lo que es falso. La otra alternativa sería la de igualar, como hace Dupuy, el desorden con el orden y hacer de la situación de abigarramiento una situación de mercado ideal. Quizás tengamos que entender, entonces, la situación de

abigarramiento más como un producto del capitalismo que como una conservación o supervivencia de formas temporales o de organización no-capitalistas. No creemos que esta posibilidad esté excluida en el pensamiento de Zavaleta.

5.14 CONCLUSIONES PROVISIONALES

Hemos tratado de mostrar en este capítulo cómo la teoría mimética comprende la búsqueda de un sujeto o actor social que sea capaz de refrenar el movimiento de indiferenciación al que conduce la modernización y la subsunción al capitalismo. Comenzamos viendo cómo el orden liberal y neo-liberal incluía en sí mismo el principio de su auto-deconstrucción, es decir, un elemento que fungía como aquello en lo que se funda el orden y que puede anular ese orden. Ese elemento, dijimos, está incluido en el interior mismo del liberalismo, según la visión de Dupuy, y amenaza siempre con desestabilizar el orden vigente. En otras palabras, vimos que, de algún modo, el orden liberal contiene y anticipa la posibilidad de su propio desorden. Ahora, ese elemento ocuparía la posición singular de lo sagrado dentro de lo que propone la teoría mimética y, en cuanto tal, sería aquél principio gracias al cual el proceso de desorden e indiferenciación del liberalismo podría ser contenido; es decir, representaría una suerte de contenedor de una violencia capaz de acabar con o de contener la violencia indiferenciadora del liberalismo.

Nuestro propósito era mostrar cómo nuestros autores proponen actores sociales que de algún modo ocupan ese lugar sagrado que funciona como punto de contención de la violencia indiferenciadora de la modernidad. En este sentido, el proletariado minero en Zavaleta aparecía como una suerte de víctima explotada por un orden que se basa y funda en él. Vimos cómo nuestro autor llegaba al punto de proponer una metáfora claramente sacrificial del minero boliviano: se

trataría de un sacrificio de sangre hecho a la diosa del mineral. Los rasgos de lo sagrado se iban así conglomerando en torno al protagonismo del obrero minero y, de este modo, le conferían una misión histórica y cognitiva única. Esa excepcionalidad del proletariado minero estaba marcada por una certeza de sí mismo que debía ser el principio de un nuevo ordenamiento de la sociedad a partir de la ejemplaridad de un modelo que irradiara su forma de ser y sus prácticas al resto de sectores nacionales. En otras palabras, la clase obrera se constituía en un modelo mimético para otros sectores sociales por la auto-confianza en su identidad, por su independencia, por su impermeabilidad ante el contagio del deseo de otras clases.

A modo de confirmar y reforzar esta imagen del proletariado minero como excepcionalmente seguro de sí e incapaz de imitar el deseo de otros sectores, rescatamos el modo en que Zavaleta lo distingue claramente del sector cuya principal característica es la imitación y la ausencia de certeza de sí: la clase media. La ambivalencia propia de esta clase se debería al hecho de que está condenada a adoptar formas de ser, es decir, formas de identidad que no son suyas, sino que pertenecen a las otras dos clases sociales que la rodean. Desde la perspectiva del intelectual que defiende al proletariado, por lo tanto, esta clase aparecía como la culpable de las traiciones y derivas revolucionarias. Una doble contradicción aparecía aquí. Primero, el hecho de que la clase que representaría la prueba máxima de la homogeneización efectuada por la modernización (que es algo que Zavaleta valora) sea percibida como una clase traidora o ambivalente o imitadora, debería inducirnos a pensar que la tendencia a la modernización solo generará una ampliación de esa clase. Segundo, el hecho de que la superioridad del proletariado también involucra una jerarquización de los sectores sociales en función de la realización del proyecto socialista. En resumen, se rechaza el potencial homogeneizador de la clase media, por

ser ambivalente e imitadora, en nombre de un principio de ordenamiento más jerárquico y desigualitario.

Ésa es la función que nos parecía que cumplía la clase media en todo este esquema: se trata de la clase sin identidad, a medio camino entre dos mundos, condenada a imitar el ser fijo y definido de la clase obrera o de la burguesía. En torno a esta clase, parecería que Zavaleta construye una figura del verdugo que lo escandaliza. Será esta clase la llamada a cargar con los peores crímenes en contra de la clase obrera: la traición y la masacre. Por lo tanto, Zavaleta vería en esta clase una forma de obstáculo para la clase obrera, un obstáculo que funge parcialmente como esa “piedra de escándalo” de la que habla la teoría mimética y que no es sino el antagonista con el que uno no puede dejar de tropezar, el rival que fascina.¹⁵⁹ En este preciso sentido, postulamos que la clase media era aquella que podía ser sacrificada o de la que se podría prescindir en la medida en que solo tiene una función cuantitativa en la lucha hegemónica. Sin embargo, esto involucraba una suerte de deseo de muerte o de autodestrucción por parte de alguien que no solo pertenece a la clase media por su origen sino y sobre todo por su función de académico e intelectual. Ignorar que el intelectual y el académico son de clase media equivaldría a dejar de considerar las determinaciones de clase ahí donde no nos conviene que las haya. Es imposible que éste fuera el caso en Zavaleta y es probable que su repudio hacia la clase media fuera también un repudio de la clase a la que pertenecía. Esto, a su vez, tiene implicaciones importantes en la teoría del conocimiento de lo social en Zavaleta, puesto que solo una clase es capaz de conocer realmente a la sociedad en crisis o a la sociedad abigarrada.

¹⁵⁹ Se podría profundizar en esta veta tomando en consideración los postulados que hace Rodas Morales sobre la relación de Zavaleta con Quiroga Santa Cruz, a quien el segundo ve como la encarnación de la clase media. Rodas Morales desarrolla buena parte de su lectura en lo que podría designarse como una ‘rivalidad mimética’ entre ambos intelectuales.

Luego estudiamos cómo la paradoja de un deseo de igualdad que postula la necesidad de una élite privilegiada como polo de identificación y unificación del cuerpo social o sociedad civil era parte constitutiva de la parte propositiva del pensamiento de Mansilla. En términos zavaletianos, se podría decir que Mansilla piensa que la interpelación ideológica más hegemónica posible, la que puede generar el orgullo de sí que conduzca a la auto-determinación, es la interpelación aristocrática. Debimos, en este sentido, profundizar las implicaciones de las diferencias que existirían entre un sistema jerárquico y uno igualitario con un único criterio de desigualdad, la competencia de méritos. De este modo, destacamos la manera en la que el núcleo de la diferenciación debía ser representado, encubierto por medio de los más distintos mitos o ideologías. La contingencia del contenido de ese encubrimiento sería lo que constituiría la política misma, es decir, la capacidad de construir una legitimidad para el poder a partir de una interpelación totalmente contingente. En este sentido, el odio y desprecio que Mansilla demuestra en contra del grupo social que percibe como el resultado y el responsable de la igualación que solo termina dándole más poder al sistema plutocrático puede ser leído como un último esfuerzo por distanciarse de los principios de la filosofía que, por otro lado, apoya: el liberalismo.

Se podría incluso plantear la posibilidad de trazar un paralelo entre el modo con que Zavaleta rechaza la influencia de la clase media por ser ambivalente y presa de la imitación más burda y la forma con que Mansilla critica a los grupos plutocráticos que conciben que el orden social es únicamente el orden del dinero. En ambos casos, como vimos, lo que se despreciaría en estos sectores es su entrega a la imitación y su capacidad, por ese mismo hecho, de indiferenciar el orden de los sectores y grupos sociales bien establecidos y con orientaciones claras (el proletariado o la aristocracia). Esta concepción nos puede ayudar a plantear un problema en torno a la definición de esos sectores. En efecto, si estos grupos clasemedios y plutocráticos se

caracterizan por sus facultades imitativas, cabe preguntarse cómo es que se los diferencia de los grupos a los que tienden a imitar. En otras palabras, una vez que estos grupos han dado inicio a su imitación, ¿qué es lo que impide que realmente se confundan con los grupos auténticos a los que están imitando? ¿No existe aquí la posibilidad de un contagio constante, de ida y vuelta, entre los supuestos imitadores y los supuestos auténticos miembros de los grupos con identidad propia y certeza de sí?

Esto nos condujo a indagar sobre la función que Mansilla le otorga a ese exceso aristocrático que rescataría lo mejor del mundo pre-moderno. Descubrimos y describimos el modo en que esta clase fungiría como una suerte de modelo trascendente o mediación externa para el resto de la comunidad nacional. De este modo, no habría una ambición de quitarle sus privilegios que no serían muchos tampoco, porque la envidia de los otros sectores estaría cancelada por la jerarquía que impone el respeto del orden. Por lo tanto, el orden de la sociedad estaría consolidado por la certeza de sí que tendría esta clase auto-trascendente. Tratamos de plantear un paralelismo entre la proyección de una clase obrera maestra de sí, segura de sí, con una identidad clara, casi esencial, debido a su posición en el proceso productivo, e irradiando esa su trascendencia, con la noción de Mansilla de que la aristocracia, por su gusto elevado y su distinción, por sus orígenes históricos y su memoria colectiva, proveería al resto de la población de una mediación externa.

Si el paralelismo era posible, entonces, lo que Zavaleta concibe como *irradiación* de la clase obrera podía ser pensado como una mediación externa, al modo en que, para Mansilla, la aristocracia cumple esa función. Se puede imitar al proletariado siendo otro sector subalterno (como el campesinado indio, por ejemplo) sin que se tema terminar envidiándolo o rivalizando con él porque ocupa el lugar de la auto-trascendencia. Esta idea nos permitió hacer un acercamiento al hecho de que Zavaleta concibe la política desde abajo como una política que tiende a orientarse

hacia el caudillismo, como una suerte de “tendencia natural”. Esto nos condujo a pensar en que, a lo mejor, ambas encarnaciones de un lugar estructural que no puede ser imitado al punto de desear quitarle su lugar, es decir, que sea una mediación externa, podrían corresponder al lugar estructural que la teoría mimética describe como el del *rey sagrado*.

Para cerrar el capítulo, regresamos a Mansilla y su propuesta monárquica o aristocrática en vistas de demostrar cómo el principio incuestionable que desearía introducir para que las jerarquías fueran respetadas es el mismo contra el que luchan los demistificadores de los órdenes sagrados. Así, mientras que estos demistificadores se esfuerzan por socavar los principios jerárquicos de las aristocracias, Mansilla es incapaz de aceptar plenamente la igualdad formal que promueve el liberalismo. El panorama general que nos da esto es que los dobles monstruosos que son el aristocratismo jerárquico y los demistificadores que desean anular toda jerarquía posible, son incapaces de poner en cuestión el orden bajo el cual realmente existen: el de la pura y dura meritocracia liberal, es decir, el principio de la pura competencia¹⁶⁰.

Así, las tres corrientes terminarían coincidiendo en su incapacidad de ir más allá de la forma circular del sagrado que les impone cualquiera de estos sistemas: tratando de evitar la lucha natural en la que gana el más fuerte, es decir, la igualdad de condiciones como punto de partida en la naturaleza, se termina imponiendo un orden que siempre es arbitrario porque nunca logra

¹⁶⁰ Robert Kurz parecería tener en mente un fenómeno similar cuando afirma tajantemente que “el liberalismo, en la fase ascendente con su retórica politicista, traspasó el lema a los politicistas de izquierda y de derecha: a los socialistas y ‘comunistas’, nacionalistas, ‘conservadores’, fascistas, etc.”. En otras palabras, daría la impresión de que el diagnóstico de Kurz es que el liberalismo abarca a todas estas orientaciones políticas porque ninguna de ellas va más allá de su fondo u horizonte histórico: la autonomía sagrada, la auto-trascendencia de la valoración del valor. En nuestro caso, siguiendo a Dupuy, lo sagrado adopta alguna de esas vestiduras: o bien la naturaleza en la que el más fuerte gana o bien la pura normatividad ilegítima del liberalismo con su igualdad forzada (que no gusta a aristocráticos por quitarles sus privilegios y no gusta a demistificadores por ser mera ilusión de igualdad).

conformarse a esa igualdad natural. Toda convención estaría viciada por su contenido clasista, para los demistificadores; pero toda jerarquía tendría que mistificarse en una ilusión de naturalidad (como la sangre) para los aristocráticos. Los primeros dicen desear lo sagrado de la naturaleza (en tanto que ésta no posee convenciones) mientras que los segundos tratan de adquirir la legitimidad de lo sagrado de la naturaleza (en tanto que ésta nunca deja ver su arbitrariedad). En ambos casos, entonces, se trata de lidiar con lo sagrado, es decir, con la violencia que reina entre los seres humanos. Cabe preguntarse, pues, en qué medida pueden ser tan distintas corrientes de pensamiento que sostienen todas que el ser humano está constituido por un antagonismo primordial, “natural”, que lo conduce a desacuerdos de nunca acabar sobre los que se construyen todos los mitos de la desigualdad.

6.0 CAPITULO 5: CONJURACIÓN, ESTADO, DEMOCRACIA

César est à la fois le rival haï et le modèle bien-aimé, le guide incomparable, l'inégalable magister. Plus Brutus révère César, plus il le déteste aussi ; les griefs politiques et l'admiration personnelle sont les deux visages de la rivalité mimétique.

René Girard

6.1 LA CONJURACIÓN DE NOVIEMBRE COMO CONSPIRACIÓN

Uno de los análisis más interesantes que realiza Zavaleta, uno de los más densos –en el sentido de concentrar muchos elementos para estudiar un acontecimiento relativamente corto– es el que hace sobre la caída del MNR y la instauración de la dictadura del general René Barrientos Ortuño (presidente de facto desde 1964 hasta 1969, año en el que muere en un sospechoso accidente aéreo). Este texto contiene una serie de reflexiones que van desde la teoría del poder dual al esbozo biográfico, sumamente literario, del personaje de Barrientos. Es, así, un texto rico en posibilidades de análisis y reflexión.¹⁶¹ Es en este texto en el que Zavaleta discute la idea de la “*conjuración* de

¹⁶¹ También se puede indagar en las razones por las que su autor mantuvo este texto sin publicarlo, inédito. A eso se dedica Hugo Rodas Morales, aunque sacando algunas conclusiones que nos parecen excesivas, muy a pesar del excelente trabajo de recopilación bibliográfica y documental que hace el investigador cochabambino. Nos parecen excesivas porque se apoyan principalmente en una especulación hecha por Rodas Morales en torno a la postura que Zavaleta tenía con relación al bonapartismo al que apoyara en algún momento y como seguidor fiel de Paz Estenssoro. El problema es que en el libro la demostración no está dada y de ahí que la

noviembre” (*Obra* Tomo II 211), es decir, del golpe de Estado realizado por el ejército dirigido por Barrientos (en ese momento vicepresidente) en contra de la tercera presidencia de Paz Estenssoro (que comenzaba su tercer gobierno como una continuación inmediata de su segundo gobierno y gracias a una modificación constitucional). Resulta interesante que la ruptura democrática se diera en este caso a poco tiempo de la victoria democrática de Paz Estenssoro; como si el ritual democrático que supuestamente convoca a la totalidad social fuera una suerte de momento especialmente sacrificial por sus rasgos de unanimidad.¹⁶²

6.1.1 “Centralidad” conspirativa y paralelos estructurales

La noción de conspiración ha sido estudiada por Girard en un sentido cercano al que Zavaleta parece tener en mente en el texto al que ahora nos referiremos cuando habla de “conjuración”. Se trata de un sentido *altamente político*. No hay que olvidar la cercanía que existe entre las palabras de ‘conjuración’ y ‘conspiración’ y sus sentidos. En efecto, la definición de ‘conjuración’ nos dice que se trata de la acción y el efecto de conspirar o de ligarse a alguien o algo mediante un juramento. En otras palabras, la idea misma de conjuración incluye a la de conspiración con el énfasis puesto en el mecanismo a través del cual se constituye el pacto o la alianza colectiva (un juramento). Así, para comenzar nuestro análisis, podríamos pensar en los sentidos en que se puede comprender el término de ‘conspiración’ y ver la cercanía que tienen esas definiciones o concepciones comunes con la *estructura sacrificial* sobre la cual reflexiona la teoría mimética. La

conclusión sea excesiva para el lector que no conoce la correspondencia personal a la que no tiene acceso el lector común.

¹⁶² Se puede consultar el artículo de Guillermo Trejo a propósito de la forma en que la convocatoria electoral suele propiciar la crisis de ruptura para el regreso democrático. Pensamos que ese mismo método también se podría usar para analizar el momento de ruptura para el abandono de la democracia.

conspiración nos remite a la organización de un grupo o de varios grupos que tienen una aspiración política, usualmente con la finalidad de adquirir el poder, y cuyo deseo busca ser realizado a través de una acción abrupta y determinada. La etimología nos da básicamente esa misma idea: *conspirare*, como una aspiración conjunta, es decir, una aspiración de grupo. Una aspiración compartida involucra cierta coordinación en la acción: esa coordinación, por lo tanto, tenderá a la unanimidad de los miembros partícipes de la acción.

Valdría la pena preguntarse si este concepto no se puede acercar al de *revolución* y, por lo tanto, al de crisis. Si se lo acerca al primero, habría que dilucidar cuáles son las diferencias entre ambos conceptos. Así, la mayor divergencia puede que sea el hecho de que la revolución busca el cambio del orden vigente a través de la toma del poder mientras que la conjuración puede desear la mantención del orden vigente o incluso el regreso a un orden anterior, solo importándole la captura del poder. Sin embargo, también vimos que la revolución puede ser restauradora y que conserva cierta ambivalencia. Esto no deja de ser sugerente, parecería que estuviéramos ante un caso de dobles. La conjuración, en cualquier caso, se nos muestra aquí como un *mero medio* y nunca como algo cuya finalidad sea la conjuración misma. De ahí que quizás podríamos decir que la conjuración es más un medio, es decir, un instrumento tanto en el caso dictatorial como en el revolucionario. La aspiración al poder, por lo tanto, pasaría por una situación sacrificial en la que un conjunto intenta sacar a quienes ocupan el aparato de poder por medio de una planificación conspirativa, conjunta.

Ahora, esta visión de una conjuración que ya no tiene otra finalidad sino la de reproducirse está aparentemente implícita en la noción del concepto cuando se lo aproxima a una expresión como ‘teoría de la conspiración’. Aquí se destaca claramente el factor “paranoico” de la noción misma de *conspiración*. Si se tiene o cree en una teoría de la conspiración, se sostiene básicamente

que un grupo se la pasa constantemente conspirando para sostener su poder o para consolidarlo a través de un plan de largo aliento. En efecto, en esta idea tenemos un grupo o elite de poderosos pero que no aspiran necesariamente al dominio del mundo, puesto que ya lo tienen, sino que planifican y organizan su perpetuación en los espacios de poder. Son ellos los que conspiran contra el mundo y no el mundo el que conspira contra ellos. El dominio del mundo tendría relación, en este caso, con la facultad de desplazar o eliminar a quienes no perciben la conspiración: el *sacrificio*, en este sentido, sería el que los pocos hacen de los muchos (el 1 % sacrificando al 99 %, por ejemplo). Lo importante para nosotros es que la *estructura* de la teoría conspirativa nos devuelve parcialmente a la situación en la que un grupo se cierne sobre o en contra de otro, como si se tratara de un proceso de *linchamiento*.

La estructura “paranoide” que se forma aquí en torno a los privilegiados que han sabido discernir la conspiración detrás de su funcionamiento cotidiano, encubierto, casi al modo de la ideología hegemónica, se aproxima curiosamente a la estructura de la *psicosis debutante* de la que ya hablamos en el segundo capítulo. El o los individuos que dicen haber descifrado la conspiración se sienten *acosados* por absolutamente todo lo que los rodea y, de ese modo, terminan estructurando una confabulación de poder que recubre a todo el sistema no solo político sino privado e íntimo. La sensación de inminencia resulta, por lo tanto, una constante: estamos siempre a un paso de que todo sea develado y que finalmente se le dé la razón al “conspiracionista” (que es lo que más parece codiciar). Comprendemos hasta qué punto hay una noción de *centralidad* dentro de este desarrollo “paranoico” de la certeza conspirativa. Reparemos, sin embargo, en el sinónimo que hemos usado para designar una idea parecida: ‘confabulación’. El origen de esta palabra es el latín *confabulator* que es el sustantivo de *confabulari*. Ambos términos designan en primera instancia la fabulación (narración) y el habla conjunta, es decir, la conversación. Es

importante destacar aquí la relación con la fabulación como *centro* de la conversación: se cuenta una historia en torno a algo o alguien y se la comparte. Es una estructura muy cercana a la del *chisme*; y sin duda es el chisme uno de los mejores medios para acusar a otros de estar involucrados en una conspiración (Bergmann 140-44).

Tres aspectos son rescatables de la conspiración o conjuración hasta aquí. Primero, existiría la noción de un deseo de poder o una aspiración compartida. Segundo, tendríamos la necesidad de llevar a cabo ese deseo por medio de un juramento conjunto o de una alianza que busca apropiarse del poder y desplazar a quien lo posee actualmente. Tercero, habría una formulación narrativa en torno a la razón o al modo en que ese desplazamiento debe realizarse. En otras palabras, el desplazamiento del poder estaría suplementado por una suerte de narrativa o historia que le confiere legitimidad; una legitimidad percibida de este modo por los conspiradores. En este sentido, tenemos una noción similar a la del *mito* en la teoría mimética: una justificación *ex post* para el sacrificio de la víctima o la perspectiva narrativa que poseen los perseguidores.

6.1.2 Conspiración y totalidad

Destaquemos ahora el hecho de que la noción de *conspiración* que nos ocupará a nosotros involucra a un grupo organizado en torno a un rival al que se busca desplazar en vistas de obtener lo que posee. El rival puede ser un partido, un grupo o un individuo, lo importante es que termine estando acosado por el grupo que ha confabulado y conspirado contra él. La imagen del grupo que se cierne en contra de otro grupo o individuo es sugerente de la proximidad que el principio puede tener con el *mecanismo sacrificial*. La descripción de una sensación interna, de una emoción como la del *acoso*, es otra forma de acercarnos a la sensación de centralidad. Es curioso que la confabulación y la conspiración sean también la forma en que la política popular se manifiesta en

la actualidad. Como si la conspiración fuera de alguna manera la forma más inmediata de concebir la política, una suerte de sentido común de la política. Antes de proseguir con Girard, por eso, podríamos visitar un momento una de las teorías más interesantes sobre las razones por las que las narrativas conspirativas, las confabulaciones de complot (valga la redundancia), tienen tanto éxito en nuestra época.

Se trata de la lectura que hace Jameson en su *The geopolitical aesthetic* (1992). En el primer capítulo de la primera parte, “Totality as Conspiracy”, el crítico literario norteamericano nos muestra cómo la idea de conspiración, en la medida en que recubre dos instancias fundamentales de la comprensión de la realidad –la epistemológica y la colectiva–, adquiere una importancia creciente como expresión del *inconsciente político*. La dimensión epistemológica aparece en la noción de una realidad oculta y de las técnicas o razones que se tienen para esconderla; la dimensión colectiva se encuentra en el hecho de que involucra a la *totalidad* de la población o a su mayoría. Jameson destaca el hecho de que las únicas formas narrativas que suelen poseer esas dos dimensiones se dan usualmente en tiempos de guerra o revolución (9). Dejemos como constatación el hecho de que esa forma de narrativa puede ser, precisamente, una forma de *conocimiento en la crisis*, es decir, un producto directo de la situación crítica en la medida en que ésta apela por un conocimiento improvisado, fácil de comprender e inmediato (diríamos también intuitivo o de sentido común, plebeyo).¹⁶³

¹⁶³ Aunque no podamos desarrollar este tema a fondo, dejemos dicho, por lo menos, que la idea del *conocimiento en la crisis* y de *la crisis como forma de conocimiento* serían maneras de dar cuenta de una situación que irrumpe sin patrones de cognición claros (al modo del *Acontecimiento* en Badiou). Si el inconsciente político conduce a una resolución narrativa que involucra la guerra, la revolución y la conspiración, se puede pensar que el conocimiento de la clase obrera, tal como la concibe Zavaleta, en ese momento de plena visibilidad de la sociedad en su composición clasista, debería contener elementos narrativos belicosos, revolucionarios y conspirativos, es decir, en última instancia, *sacrificiales*.

La hipótesis de Jameson es que la teoría de conspiración es la forma narrativa que adquiere el intento por dar cuenta de la totalidad, por comprenderla, puesto que se ha hecho irrepresentable en un “tiempo post-cosmológico”. En otras palabras, las narrativas conspirativas permiten asir una conexión detrás de todas las cosas y todos los acontecimientos, una fuente de sentido a la que todo se puede reducir en última instancia.¹⁶⁴ Esa fuente de sentido, como señala esa idea de *post-cosmológico*, habría sido antes ocupada por la religión, la cosmovisión, es decir, el universal abstracto de las comunidades pre-modernas (de modo similar a como Robert Kurz parecería concebirlas también). La conspiración dependería de una atribución de sentido al todo y a todo; no solo que todo significa otra cosa, como dice Jameson, sino y sobre todo que significa algo inevitablemente. Es una situación similar a la de la paranoia o a la de la centralidad, el esfuerzo por expresar la urgencia que le ocurre a uno y de darle un sentido. La totalidad aparece, en este proceso, como una cosa que se comprende de *forma mediada* una vez que se conoce la forma de descifrar sus manifestaciones concretas; una especie de dios espinosista cuyos atributos se expresan en la multiplicidad de la realidad.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Se podría hacer una conexión, ya que estamos hablando de ello, entre esta concepción de la era contemporánea con su puesta al límite, lo que Douglas Rushkoff llama “fractalnoia”. Se trata –de forma similar a lo que la teoría conspiratoria permitiría conseguir según Jameson– de la compulsión contemporánea –de la era del Internet y la hiperinformación– por tratar de conectar y atar cabos entre pedazos de información y datos que pueden no tener ninguna relación. Pero que, al ocurrir en la simultaneidad del instantáneo del Internet, parecería que deben obedecer a una misma lógica narrativa o confabuladora. De ahí el neologismo de “fractal” lo multiplicado al infinito y fragmentado; y “paranoia”, la certeza delirante de que todo está conectado en una suerte de conspiración que hay que denunciar con urgencia por la inminencia de lo que pueda ocurrir.

¹⁶⁵ Un último desarrollo posible para este tema sería la incorporación de la cercanía entre narcisismo y paranoia tal como la postula Freud (en lo que le sigue Bhabha) y la noción de que la victimocracia del liberalismo políticamente correcto de nuestros días puede ser caracterizado como un “narcisismo patológico” según Žižek (*Metastases* 216).

Tres aspectos caracterizan, para Jameson, este tipo de narrativas: los objetos-mundos vinculados infinitamente por redes de sentido y de codificación encubridora (sobre todo en objetos tecnológicos);¹⁶⁶ la incommensurabilidad entre el individuo que detecta la conspiración y trata de expresarla y el carácter colectivo de ésta última; y la forma en que la presente (la conspiración) puede traducirse en términos de un producto que es mayor a la suma de sus factores. Lo importante para nosotros es, sin embargo, la relación directa que Jameson establece entre la conspiración como teoría y la imposibilidad de expresar la totalidad, es decir, el hecho de que la conspiración como narrativa involucre un esfuerzo por dar sentido a una situación crítica, crecientemente indiferenciada. Ese conocimiento, es de esperarse, nos daría la clave de las razones y causas de la dominación y de la diferencia de clases, pues al ser una comprensión de la totalidad como sentido, es también la comprensión de la causa última de las *jerarquías enredadas* que se manifiestan como jerarquías entre clases. Por último, el acercamiento de Jameson nos da una pauta sobre las posibles relaciones entre conspiración, golpe de Estado y lo que Zavaleta describe constantemente como el modo de operar de la política en Bolivia: la conjuración. Esto podría significar o bien que la política responde siempre a situaciones de crisis o bien que la figuración misma de la política en Zavaleta es conspirativa y, por lo tanto, altamente sacrificial. Sería la pérdida del sentido de la totalidad, es decir, del orden, lo que propiciaría la formación de teorías conspirativas y, en sentido paralelo, sería la crisis la que propiciaría a su vez las conspiración o conjuraciones a nivel político. En ambos

¹⁶⁶ Jameson hace referencia a Pynchon al mencionar que las narrativas conspiratorias solo podían adquirir la dimensión de arte culto o elevado en la época del postmodernismo, es decir, en el momento del capitalismo tardío. Habría que agregar al otro genial paranoide y constructor de conspiraciones tecnológicas David Foster Wallace, quien nos propone en *Infinite jest* la noción misma de una red tecnológica de entretenimiento que termina siendo el instrumento idóneo de dominación de las masas.

casos tenemos una reacción ante la indiferenciación que trae la crisis: la conspiración sería un acto último para resolver el problema de la indiferenciación.

En términos miméticos, es el análisis que hace Girard de la conspiración en contra del César en *Julio César* de Shakespeare, el que nos puede guiar en esta relación que parece intuirse entre mecanismo sacrificial y conspiración (en este caso, en una especie de golpe de Estado, y en el caso de Zavaleta, en un golpe de Estado consumado). Para Girard, la conspiración que se organiza contra Julio César, tal como es descrita en la obra de Shakespeare, nos permite comprender mejor cómo es que el mecanismo sacrificial funcionaría en términos políticos, es decir, en sociedades en las que la religión ya no es el universal abstracto al que remite toda actividad (*Shakespeare* 231). Sabemos que el pasaje que simboliza esta muerte o este asesinato por medio de la traición es el que va de la Roma republicana al Imperio. Es a partir de ese acontecimiento que la *jerarquía englobada* adquiere igual un nuevo *significante amo*, el del hombre asesinado, pues de ahora en adelante el emperador será designado como César.

Este cambio, entonces, es percibido por Girard como una alteración en la jerarquía, es decir, como un momento de crisis (en el libro sobre Shakespeare, la designa como ‘crisis de grado’ o de ‘*Degree*’ –término que toma prestado del dramaturgo isabelino). Lo crucial de la obra y de la situación que representa sería *la selección de la víctima*, es decir, de esa persona cuya muerte podría asegurar un regreso del orden social (sea nuevo o sea el mismo que el anterior). Si una situación involucra la necesidad de dar muerte a uno de los rivales, esto supone, en el esquema mimético, que la atención ha dejado de estar fijada sobre *el objeto* del deseo y que ha pasado a concentrarse en *el rival*. Los rivales se obsesionan entre ellos con la misma intensidad con que antes les obsesionaba el objeto que coincidían en codiciar. Esto nos haría tener la sospecha de que todo gran momento histórico, todo *momento constitutivo* en términos de Zavaleta, involucra tanto

una crisis como *una resolución sacrificial* de la crisis. En otras palabras, tendríamos en esta descripción de la política, un funcionamiento sumamente parecido al del mecanismo sacrificial o de chivo expiatorio. Similar al modo en que la conspiración es un esfuerzo por dar cuenta de una manera simple la totalidad en su unidad, así también el corte sacrificial que expulsa al rival pondría un orden comprensible a las cosas al decir que el culpable de todos los males, desde el punto de vista de uno de los grupos involucrados, habría sido eliminado.

6.2 DE LA LUCHA DE LOS DOBLES A LA UNANIMIDAD LEGITIMADORA

El objeto de la contienda política es, sin duda, múltiple. Desde la ocupación del poder hasta la dirección de un proceso revolucionario, pasando por la ascensión social y el cambio radical del orden vigente. Sin embargo, el objetivo usualmente se dispone o presenta como una conducción del grupo, el partido, la región o la nación; una suerte de voluntad por mejorar la situación de una población o de un grupo determinado (una elite, por ejemplo). Deberíamos tratar de cuestionar estos deseos manifiestos y postular que a lo mejor el objetivo de los grupos políticos que buscan el poder es simplemente el de ocupar el lugar del poder y de prolongar lo más posible esa ocupación (pues involucra una serie de privilegios y el bienestar de los círculos allegados que pasan a ser los protegidos y privilegiados del poder). Sin embargo, la tautología que se produce en este desenmascaramiento del deseo no nos permite seguir el análisis y conviene más afirmar que el poder es *el producto metafísico de una rivalidad que se ha exacerbado* y ha terminado fijando la atención de los rivales en sus antagonistas.

Ésta es precisamente la descripción de una situación de dominación: un grupo posee algún objeto metafísico que lo *hace ontológicamente superior* y le *da derecho* a someter al otro o a otros

grupos. La legitimidad hegemónica de esa sumisión se dice de la posesión del *objeto metafísico*, es decir, de la certeza, *doblemente mediada*, de que uno de los antagonistas tiene la ventaja sobre el otro. La selección del antagonista es también una selección que articula *una narrativa de dominación o de impedimento*, de obstaculización con respecto al objeto codiciado. El enemigo común puede, entonces, verse *unánimemente culpabilizado* o atacado en vistas de hacerle perder el objeto que posee o de *apropiarse de su ser*. La obsesión y fascinación con el rival viene inmediatamente después, sin aparente solución de continuidad, de la certeza de la diferencia por el objeto, es decir, inmediatamente después de o concomitantemente con el deseo metafísico. Si el otro es diferente a nosotros (diferente como superior) es porque posee ese objeto que le otorga su ser superior. Con el objeto, obtendríamos la superioridad ontológica.

La preocupación principal se vuelve, así, el antagonista, el enemigo, el sujeto que ocupa esa posición estructural; en este caso, Julio César, antes de que su puesto sea el de César. El paralelismo con la forma en que Zavaleta describe a Barrientos¹⁶⁷ puede comenzar a diseñarse

¹⁶⁷ Un aspecto crucial que aquí quedará al margen es la *ambivalencia* de la posición de Zavaleta con respecto a Barrientos. Sabemos, gracias a Hugo Rodas Morales (228) y por los mismos textos de Zavaleta (*Obra* Tomo I 114-15), que éste último apoyó la candidatura de Barrientos como vicepresidente de Paz Estenssoro. Esto supone probablemente un sentimiento positivo, aunque no fuera de amor, sí de apego, es decir, de apoyo y hasta cierto punto de admiración. Ese sentimiento, como parte de esa ambivalencia que Rodas también descubre en Zavaleta, será radicalmente revertido a su extremo opuesto y pasará a ser, no tanto odio propiamente, sino un profundo desprecio y hasta repugnancia con relación a Barrientos. Lo interesante para la crítica literaria latinoamericana, es que en ese momento en que Zavaleta se vuelve en contra de aquél al que antes apoyaba, es el momento mismo en que *Barrientos viene a encarnar la infiltración imperialista* en Bolivia y, sobre todo y específicamente, en la Revolución Nacional. La identificación de este personaje con las fuerzas imperiales no deja de recordar ciertas figuras de las novelas de la tierra o del regionalismo, e incluso otras tantas de la novela dictatorial. Pensamos en particular en la forma en que, en *La vorágine* de José Eustasio Rivera, Barrera (el obstáculo por excelencia, la “barrera” que bloquea) ejerce también una fascinación irresistible en Cova, el personaje principal; fascinación que no deja de tener rasgos de un deseo, admiración y entusiasmo. Obviamente, se podría construir aquí la causa de una fascinación propiamente homosexual u homosocial por parte de Cova. No pretendemos llevar a esa fuente nuestra

aquí. Barrientos es parte de una conspiración mayor, una conjura que tiene su última causa en la intervención norteamericana, esto es, en la CIA.¹⁶⁸ La conspiración está dirigida en contra de Paz Estenssoro y en contra del legado auténticamente nacionalista de la Revolución de 1952. Ahora, si seguimos a Girard, habrá que convenir que los *antagonistas*, cuando ya solo se disputan el objeto metafísico o el ser del otro, aparecen cada vez más como *dobles*. Hay ciertos elementos que nos pueden inducir a pensar esto. De hecho, Zavaleta cita de primera mano, en lo que él mismo caracteriza como un *testimonio*, extensos pasajes en los que *el doble monstruoso* del poder de Paz Estenssoro reivindica el *auténtico legado* nacionalista de la revolución (*Obra* Tomo I 224-34). Daría la impresión de que el objeto metafísico de deseo o el deseo de ser del otro *oscila* entre los dobles: ambos podrían reclamarse de un nacionalismo revolucionario más auténtico o más fiel al legado de la Revolución. Y, al mismo tiempo, esa diferenciación probablemente orbita *exclusivamente* en su esfera de preocupaciones, pues ambos podrían convencer a la población de que ellos eran y representaban a la Revolución auténtica o en sí misma. En otras palabras, la

discusión sobre la relación de Zavaleta con respecto a Barrientos, para nada; lo único que notaríamos como efecto estructural de esa formación narrativa sería la constante referencia que hacía el primero a la apariencia y fama de mujeriego y galán del segundo. Esto, claro está, queda matizado con el hecho de que el imperialismo norteamericano, es decir, la CIA, construyó esa figura pseudo-narcisista del mismo Barrientos.

¹⁶⁸ Recientemente, Thomas Field Jr. ha puesto en cuestión esta noción compartida por muchos historiadores y por el sentido común en Bolivia. La noción de que la CIA hubiera sido un enemigo del gobierno de Paz Estenssoro no sería sino una propaganda política de los sectores anti-barrientistas del MNR para salvar la imagen de su caudillo. Se trata de una demostración documental de que las relaciones entre el gobierno norteamericano y el gobierno boliviano anterior al golpe eran muy buenas y que, más bien, la CIA y los Estados Unidos estuvieron en contra de la asunción del poder por parte de Barrientos. Es digno de considerar el modo con que Zavaleta utiliza también documentos desclasificados de la CIA para demostrar la total intervención norteamericana en la “conjuración de noviembre”. En ese sentido, no queda sino consultar el libro al que hacemos referencia: *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el Progreso en la era de Kennedy*. Referimos a la traducción publicada en 2016 aunque el original en inglés data de 2013 y titula *From Development to Dictatorship*.

solución del dilema de los dobles indistinguibles se resolvía en el mismo marco de comprensión de la Revolución que cada uno promovía; pero ese marco no podía ser compartido por los demás a menos de que fuera aceptado como el auténtico (tras un proceso que, seguramente, hubiera involucrado a la hegemonía).¹⁶⁹

Sin embargo, esto no significa que esta indiferenciación entre los antagonistas dobles sea completa aún. Como dice Girard, la diferencia fundamental entre ambos es que los dos pueden todavía reivindicar el hecho de que *es el otro el culpable de todos sus males*; y en nuestro caso particular, de la deriva, decadencia, desviación o fracaso de la Revolución Nacional.

Au début, les doubles sont encore assortis par deux conformément à leur histoire mimétique commune ; ils se sont disputé les mêmes objets et, en ce sens, ils “appartiennent” bien l’un l’autre : les conflits demeurent “rationnels”, dans la mesure du moins où chaque double est en droit de parler de “son” antagoniste, désignant par-là celui qu’il tient pour responsable de tous ses maux. (*Shakespeare* 232)

Zavaleta transmite muy bien esta impresión en su evocativa narración testimonial: las idas y vueltas en el diálogo telegráfico entre Paz Estenssoro y Barrientos, cuando la decisión del golpe ya estaba tomada, resultan interesantes.¹⁷⁰ El testimonio al que nos referimos fue publicado por

¹⁶⁹ El estudio clásico a propósito del horizonte ideológico que supuso el Nacionalismo Revolucionario (NR) fue realizado por Antezana en su artículo “Sistema y procesos ideológicos en Bolivia (1935-1979)”. Aquí el autor demuestra cómo el mismo significante pudo contener a lo largo del tiempo los más distintos y opuestos significados. Sería interesante desarrollar el proceso mimético a través del cual esos significados se van desplazando en función de los deseos imitados entre quienes imponen hegemonícamente su significación.

¹⁷⁰ Sin pretender llegar a una coincidencia exacta con el concepto de *esticomítia* de la tragedia griega, se podría hacer un acercamiento analógico, hiperbólico entre esos telegramas y los dilemas que se resuelven en las tragedias clásicas. Esto nos posibilitaría acercar la noción de un Zavaleta trágico, con la violencia que está en juego en toda tragedia: “Aquí vemos nacer la tragedia propiamente dicha como prolongación verbal del combate físico, querrela interminable suscitada por el carácter interminablemente indeciso de una violencia previa” (Girard *Violencia* 52).

Zavaleta como artículo y luego vio la luz, recién en 1995, once años después de su muerte, como libro; el título de éste último es *La caída del MNR y la conjuración de noviembre* (manuscrito que data de 1970). El título del primero es “Testimonio. Insurgencia y derrocamiento de la Revolución Boliviana” (1967) y retoma dos artículos anteriores publicados en *Marcha*, como aclara Mauricio Souza en una nota a pie de página. Procedamos en orden cronológico. El artículo y la obra póstuma son un recuento de los últimos momentos del gobierno de Paz Estenssoro, antes del golpe de Estado perpetrado por Barrientos, su vicepresidente, en 1964.

Como dijimos, se trata de un *testimonio directo* pues parte de la perspectiva del mismo Zavaleta como Ministro de Minas y Petróleo. El primer aspecto que destacaremos aquí es la forma en que el golpe es presentado como algo *denegado*, algo que se sabe de antemano que ocurrirá pero que no se quiere aceptar o mirar de frente: “era una suerte de supuesto fatigado de una Revolución condenada a perderse” (*Obra* Tomo I 579). A pesar de que existía este conocimiento implícito o esta sensación inconsciente del fin, el mayor pecado del gobierno según Zavaleta fue la mala información, es decir, la confusión. Es interesante notar este encuentro entre una suerte de certeza a nivel del destino y un desconocimiento a nivel de los acontecimientos, una forma cercana a la de la tragedia. Esto tendría que ver con la noción de un destino inevitable que no puede ser cambiado, es decir, de una situación en la que la caída del doble rival, de quien está en el poder es algo necesario. Esta intuición de inevitabilidad podría pues remitir a la ritualidad con que los gobiernos tienden a caer siguiendo la forma sacrificial del acoso. Es igualmente interesante notar la cercanía que existe entre una situación en la que falta la información o la información es mala y una situación en la que *se pierden* los criterios de *diferenciación* entre la información verdadera y la falsa; una situación de indiferenciación en la información.

Dos líneas narrativas –que no son sino una– siguen a esta confusión primera: por un lado, la sublevación del Regimiento Ingavi en el Estado Mayor, donde el general Ovando va a ver qué ocurre y es supuestamente secuestrado. Por otro lado, Paz Estenssoro es sacado de su casa por pura suerte antes de que “un piquete de hombres, entre los más garridos” (580) fuera a tomarlo preso, con la garantía de que el “jefe” no pueda escapar gracias al apostamiento de una bazuca que apuntaba al trayecto que recorrería el coche en el que se lo trasladaría. Esta precaución había sido tomada en caso de que los que conducían el coche, al entrar en contacto directo con el presidente (“una guardia embarnecida por el contacto personal con su jefe”), traicionaran la causa y cambiaran el rumbo del coche secuestrador.¹⁷¹

Detengámonos aquí un momento. Tenemos, entonces, dos intentos por secuestrar (o, en caso de emergencia, eliminar) a quienes representaban las dos fuentes de autoridad en el gobierno o, mejor, las dos amenazas potenciales al plan del golpe, *los dos posibles obstáculos o antagonistas*: el presidente y el jefe del Estado Mayor. Con esto, podríamos especular, se podía proceder a tomar posesión del poder, es decir, del *supuesto objeto del deseo mimético* que animaba esta rivalidad. Sin embargo, Zavaleta nos permite ver cómo no era suficiente la eliminación del obstáculo o la desaparición del antagonista: era necesario también crear *una mitología*, una justificación en torno a esa captura del objeto, a esa eliminación del rival (de hecho, la mitología tenía preeminencia sobre la toma de poder porque Ovando era parte del golpe, es decir, su secuestro por parte del gobierno era una forma de poner a la población en contra del mismo). Así, el promotor

¹⁷¹ En *La caída del MNR*, la imperiosidad de dar muerte a Paz Estenssoro es enfatizada en una nota a pie de página: “el paso adelantado del automóvil presidencial impidió la ejecución del proyecto inicial del plan golpista, que era la voladura de dicho vehículo con la liquidación consiguiente del Presidente. Una bazuca había sido emplazada en el camino a Calacoto, donde vivía Paz, por las fuerzas de Quiroga Terán, para el efecto según atestiguan todas las fuentes” (222).

principal de esta versión de las cosas era la misma persona que estaba a la cabeza del golpe: “Las guarniciones del interior comenzaron a pronunciarse débilmente, en el entendido de que Ovando era preso del Gobierno ‘por negarse a que el ejército dispare al pueblo’ según la versión que, desde Cochabamba, difundió Barrientos que, a lo largo del golpe, fue básicamente un caudillo radiofónico” (*Obra* Tomo I 580). Ovando, en este sentido, había sido parte del plan golpista, es decir, de la conjuración y el hecho de que fuera a uno de los regimientos era parte del plan para intentar poner a la población en contra del gobierno. El regimiento militar debía secuestrar a Ovando porque éste estaría en contra de que el ejército dispare contra la población. Si la población apoyaba a Ovando por su supuesto humanitarismo, estaría en contra del gobierno y así se tendría una hegemonía conspirativa plena.

6.3 CONSTRUCCIÓN HEGEMÓNICA, FORMACIÓN DE MITO Y PACTOS

Notemos que la construcción de la convicción de legitimidad en torno al acto de eliminación del rival o antagonista, *la construcción mitológica*, se dice de un movimiento doble. Por un lado, está la narrativa que *culpabiliza* al rival y hace de los conspiradores una especie de *víctimas*: son ellos los mártires que se sacrifican para evitar que el gobierno asesine a la población. Narrativa que no solo involucra la culpa del otro sino también la posición defensiva de quienes toman la iniciativa en el ataque. Por otro lado, se construye *una cierta unanimidad*, un consenso común en torno a la narrativa instituida y este consenso se dice de la capacidad que tiene de viajar a través de los medios de comunicación y convencer a la mayoría de la población de que ésa es la verdad. Juega en este segundo aspecto la noción de una comunicación nacional basada en los medios (en este caso la radio). Los medios de comunicación funcionan, así, como los transmisores del chisme

político a nivel masivo y no solo a nivel local;¹⁷² hay, sin duda, una interesante relación entre la forma en que los medios han evolucionado y el creciente formato de tipo social que se le ha impuesto a la forma de las noticias. Cada vez importan más las opiniones de la población que lo que dicen los que informan o las informaciones mismas. Pero no debemos perder de vista la razón principal por la que este procedimiento de formación de unanimidad es importante: para hacer que otros se unan a la causa y no la nieguen, es decir, que la consideren legítima. Es el proceso mismo de la conjuración en su sentido etimológico como juramento en conjunto o de la confabulación como narrativa en conjunto o fábula compartida. El resultado de todo ello no se hace esperar: “uno por uno, los pronunciamientos fueron haciéndose exhaustivos en favor del golpe propiamente. Barrientos hablaba ya de una ‘revolución libertadora’ y era también el lenguaje de las guarniciones todas” (*Obra* Tomo I 580).

Encontramos aquí algunos factores que nos permiten seguir con nuestro paralelismo entre la concepción zavaletiana de la conjuración de noviembre y la idea de la conspiración como gesto sacrificial en el análisis que hace Girard de *Julio César*. Aprovechemos para reparar en una última etimología: la de ‘complot’. La palabra proviene del francés y sus orígenes serían rastreables hasta el siglo XII, época en la que se la utilizaba para designar las *alianzas* y *negociaciones* que se hacían en el campo de batalla. Se la utilizaba, entonces, como una abreviación del latín *complicitum* que

¹⁷² Para una confirmación de estos análisis y de la noción de que para Zavaleta la práctica política en Bolivia es la de una conjuración o conspiración constante, remitimos a la serie de artículos sobre los intentos golpistas de grupos de la derecha (falangistas) y de las subversiones de grupos regionalistas en Santa Cruz que nuestro autor escribió en el periódico oficialista *La Nación*. En muchos de ellos se pone en evidencia justamente la complicidad de los medios de prensa con las versiones golpistas. La mayoría de los artículos data de 1959, así que Zavaleta tendría que ver ese funcionamiento por 5 años más, cosa que nos permite comprender su visión conspiratoria y golpista de la política boliviana. Remitimos a las páginas de esos artículos en el primer volumen del tercer tomo de las *Obras completas* (*Obras* Tomo III V I 208-20; 296-307).

lleva la misma raíz que nuestros ‘cómplice’ y ‘complicado’. Ambos términos remiten a su vez a la raíz latina *plicare*, cuyo significado incluye la idea de plegar, implicar y explicar. Con todo, tenemos la noción de una implicación conjunta en algo, una complicidad que se pliega plenamente a una determinada alianza o pacto en el momento de una batalla o durante una guerra. El complot supondría, entonces, la unión de bandos que antes estaban separados *en función de un común enemigo* surgido de su alianza. Quizás rijan aquí el dicho usualmente asociado con el fascismo y la reacción: “los enemigos de mis enemigos son mis amigos”.¹⁷³ Notamos, por lo tanto, el regreso de la estructura que tanto nos interesa: *una alianza en nombre de la expulsión o eliminación de aquél en función de quien se realiza la alianza*.

Girard afirma que, en el momento álgido de la crisis, a medida que los dobles se hacen cada vez más indistinguibles, es posible concretar la asociación de muchos contra ese antagonista escogido (o contra su principal representante):

Nous avons donc atteint un stade où les rivalités, cessant d’être duelles, associent *plusieurs individus contre un seul* –en général un personnage très en vue, *un homme d’État populaire*, par exemple un Jules César. Ce tournant est décisif. Quand un petit nombre d’hommes se réunissent clandestinement en vue de supprimer un de leurs concitoyens, on donne à leur association le nom de *conspiration*. (*Shakespeare* 232, los énfasis son nuestros)

¿No tenemos exactamente esta situación en el momento que nos describe Zavaleta? ¿No hay una serie de regimientos militares todos enfrentados e indecisos en torno a su alianza en contra o a favor del jefe, de ese personaje muy a la vista, ese hombre de Estado popular que es Paz Estenssoro? ¿No es precisamente ese factor el que Zavaleta refleja cuando comenta la posible duda

¹⁷³ Sobre esta lógica en algunos de los movimientos contemporáneos que combinan fascismo con fundamentalismo religioso, usualmente islámico (aunque no únicamente), se puede revisar el libro de George Michael, *The enemy of my enemy*.

de los ejecutores del plan de secuestro y encarcelamiento del presidente, una suerte de amor o fidelidad que surge en último momento por este hombre popular? Pero no hay que creer que Zavaleta perciba la situación de un modo tal que solo involucra a los militares bolivianos; un actor fundamental en la alianza conspirativa es el imperialismo norteamericano. En este sentido, el modelo de los dobles miméticos en el caso que narra Zavaleta se hace más complejo. La intervención del imperialismo norteamericano hace que éste sea también un doble fundamental en la lucha mimética por el poder en Bolivia. La indiferenciación que conseguiría la intervención y su potencial duplicidad hace que existan múltiples dobles en la búsqueda del poder. Eso responde también a la insidiosidad con que el gobierno norteamericano era capaz de intervenir.

Así, el objeto codiciado por todos, el que propicia la confusión creciente en función de la rivalidad, es un objeto cuyo deseo se comparte con el imperio, con el gobierno de los Estados Unidos. Ese deseo, una vez más, puede aparecer como mero poder estatal, pero puede significar en el fondo la alineación con la voluntad de la hegemonía hemisférica impuesta por el imperio. Es decir, por una suerte de Estado internacional que regula sus relaciones con las otras naciones al modo en que un Estado lo hace con los grupos que surgen en su seno. Por lo tanto, tenemos una suerte de *impulso hegemónico* que une a los rivales en el deseo de tal forma que pueden deshacerse del obstáculo o rival que ponía trabas a esos fines. Ésta es la situación que nos hace percibir o en la que nos hace pensar Zavaleta.

Girard postula, sin embargo, que la situación de conspiración resulta, peor, más caótica y negativa que la anterior que busca reemplazar y resolver.

Alors que la *mimesis* du désir signifie la désunion de ceux qui ne peuvent posséder *ensemble* l'objet qu'ils convoitent *ensemble*, cette *mimesis* du conflit rend solidaires les uns des autres ceux qui peuvent combattre *ensemble* le même ennemi et s'engagent mutuellement à le faire. Rien ne nous soude plus les uns aux autres qu'un ennemi commun, mais, à ce stade, seuls une poignée d'hommes sont ainsi unis et ils s'unissent afin de troubler l'ordre public dans l'ensemble du pays. Ils s'unissent contre la totalité. Ainsi

s'explique que le stade de la conspiration soit encore plus fatal à l'ordre social que les configurations antérieures. (233, los énfasis son del original)

Notemos cómo Girard identifica en este pasaje a la cabeza del Estado como el representante de *la totalidad*; en última instancia, entonces, la conspiración se yergue en contra del todo social. Podríamos entender, por lo tanto, porqué los conspiradores de noviembre en el relato de Zavaleta se reivindican también de un nacionalismo revolucionario y de una liberación. Apuntan, pues, a la totalidad de la sociedad cuando realizan su golpe. En ese sentido, su búsqueda de hegemonía lo contempla todo, incluso el uso de la violencia como una forma de reivindicación mítica, es decir, como una resolución que tiene que ver con el carácter sagrado de la nación y de la Revolución Nacional.

6.4 HEGEMONÍA Y UNANIMIDAD IMPERFECTA

Ahora bien, la formación de la unanimidad sacrificial nunca es completa en sociedades complejas y éste es también el caso para la situación sobre la que habla Zavaleta. En La Paz todavía se defendía al gobierno. El partido y los comandos zonales podían conformar una fuerza de resistencia: “Se calculaba que podían reunirse unos ocho mil hombres, con armamento inferior al del ejército pero con una moral más alta” (*Obra* Tomo I 580-81). De hecho, la resistencia estaba preparada pero no ocurrió ya que Paz Estenssoro aceptó renunciar en vistas de que “[e]l plan entero de la resistencia en La Paz había ido a dar, en sus detalles todos, a manos de los militares e insistir en él en esas circunstancias era, en efecto, convocar a una cacería” (581). Notemos, pues, cómo la situación convocaba a *una persecución* en caso de haber una resistencia; el bando victorioso habría de destruir a sus rivales con tal de alcanzar la legitimidad de su imposición. Con esto, Zavaleta nos

dice, había llegado el fin de “aquel poder que había comenzado en los combates de La Paz y Oruro, en abril de 1952”. Hasta aquí el artículo. Pasemos ahora al libro que fue publicado póstumamente.

En la tercera sección, titulada “Memoria de los aprestos”, encontramos un comentario sobre lo que podríamos clasificar como las causas o las manifestaciones de la crisis que conducirían a la conjuración. Se trata del momento cuando se termina de disolver el parcial poder dual que se había conseguido con la ocupación del parlamento por parte del sector obrero. En el pasaje al cogobierno es en el que se perderá la potencial influencia o superioridad del movimiento obrero y se cederá a una forma de duplicidad que es la que resultaría con la expulsión de este último sector. Es interesante ver cómo Zavaleta equipara los pensamientos de los enfrentados, exactamente como si ya se trataran de dobles miméticos: “*la batalla del poder* se convirtió en una desgarrada fanfarria en la que los héroes se apedrearon hasta desalentarse, *pugna entre ambiciones mal encaradas cuyo pensamiento no era muy diferente en unas ni en otras* porque ya todas se habían dañado en el veranillo del cogobierno, como las frutas que no se arrancan en su tiempo” (268, los énfasis son nuestros).

Un poco más abajo, Zavaleta realiza una analogía que no puede sino confirmarnos la *visión de dobles* que tenía, en ese momento, de los grupos involucrados en el poder: “aunque se diga que no debió ocurrir así, movimiento sindical y movimiento revolucionario, COB y MNR, fueron algo así como *hermanos siameses*” (el énfasis es nuestro). Tendríamos una situación en la que los dobles que ocupan el poder (el partido y la COB) se vieron amenazados por un tercer actor que los escogió como rivales. La amenaza proviene, en este sentido, de la situación de *confusión* que reina en el gobierno. Esa situación es descrita por Zavaleta con otra de las características del momento de la duplicidad en la teoría mimética: la del *doble monstruoso*. Así, no duda en designar el momento del cogobierno como “la imagen monstruosa, siamés ciertamente” y “[e]l monstruo de dos

cabezas” (269). De manera similar, Zavaleta ya había designado al ejército como un rival del partido en la primera parte del libro, titulada “Anales de un día”: “Éstas [las Fuerzas Armadas], empero, habían pasado ya de soportes del régimen a *competidores* del partido” (223, el énfasis es nuestro).

Siguiendo a Girard, podríamos decir que la indiferenciación monstruosa ya estaba instalada según la narrativa que hace Zavaleta y, en ese sentido, los tres elementos podrían ser vistos como *intercambiables*, en la medida en la que los tres eran rivales de una misma contienda. El escogido para ser el antagonista principal y el llamado a ser eliminado podría ser, entonces, el sector obrero, el partido o el ejército (éste había sido expulsado del poder en la conformación del cogobierno y el mismo Zavaleta percibe la influencia de una venganza y un rencor entre los militares contra los obreros, por el momento en que aquellos fueron expulsados del poder al ser disuelta la institución edil por Paz Estenssoro). Es cierto que Zavaleta se refiere ante todo al MNR y a la COB, pero al final es el ejército el que realiza el golpe y de un modo paralelo se podría pensar que la COB, el sector obrero, podría haberse radicalizado y haber realizado así la revolución, la toma del poder plena por parte del proletariado. Sabemos que éste es el reproche principal que Zavaleta le hace precisamente a la clase obrera en lo que concierne a su situación de ventaja durante la Revolución Nacional.

Notemos, pues, cómo, incluso a pesar de tener más simpatías por el lado obrero que por el militar, estos dos grupos aparecen en la descripción de Zavaleta como *dobles rivales* en los momentos posteriores a la revolución. Son las milicias obreras las que desempeñan el papel del ejército y éste está bajo la inmediata amenaza de ser definitivamente disuelto cuando Paz Estenssoro cierra los cuarteles. Como dijimos, la acción recíproca, el ir y venir de venganzas se establecerá, entonces, entre el ejército y los obreros. El sector obrero y el partido han dado un

golpe rotundo (no el primero ni el último) en la reciprocidad violenta que, en una constante de toda la obra de Zavaleta, existe y ha existido a lo largo de la historia boliviana entre el Ejército y los obreros, las fuerzas armadas y la masa. Éste es otro indicio que nos permite sugerir que la descripción que hace Zavaleta de estos eventos se acerca al esquema de los dobles en la teoría mimética: el gobierno compuesto por la COB y el MNR será precisamente el que estará en el blanco de la conjura golpista de Barrientos, es decir, del ejército. La configuración que tenemos en el caso de Paz Estenssoro y en el caso del sector obrero es el de una expulsión que ocurre a partir de una creciente igualación de los involucrados hasta el punto en que se toma la decisión de que uno de los individuos o sectores debe ser expulsado.

6.4.1 Eliminación del doble o expulsión sacrificial del proletariado minero

Se podría trazar un paralelo aquí con la forma en que, durante el período del poder dual, el nuevo Estado en formación en el seno del proletariado debe ganarse a la mayoría de la población, es decir, debe buscar forjar en la medida de lo posible una *unanimidad* (por medio de la hegemonía). Como en el caso del Estado burgués, esa unanimidad será siempre *aparente* (en un grado mayor o menor) y dependerá tan solo de un apoyo mayoritario y del sostén de su hegemonía. Es el momento de las *alianzas* de clases, sectores o grupos, y éstas solo se pueden forjar a través de la noción de un *deseo común* en función de un *enemigo común*. Si hablamos de una situación de poder dual, habría que esperar que, como en las narrativas míticas, uno de los hermanos gemelos desaparezca para que el orden impuesto por el sobreviviente pueda reinar (Girard *Violencia* 71-73). Las alianzas funcionarán siempre y cuando se tenga a disposición un tercero al que excluir, un elemento extraño que sirva como punto de concentración de todas las violencias diferidas tanto en el *interior* (intra) de los dos grupos como *entre* (inter) los grupos. Hay algunos aspectos que nos permiten pensar

que Zavaleta concibe la noción de alianza política como este juego de exclusión. No solo es el caso de la alianza de las clases populares que vimos en la realización de la Revolución del 52, sino también la alianza entre el campesinado y la nueva burguesía o pequeña burguesía en proceso de aburguesamiento en la época de la restauración, es decir, en el proceso que culmina con esta “caída” de 1964 que venimos estudiando.

Es aquí donde podríamos destacar la importancia que Zavaleta le da al hecho de que el campesinado se hiciera conservador y realizara el pacto militar-campesino que lo mantendría en un estado de letargo y conformidad con el gobierno dictatorial de Barrientos. De ahí que pueda explicar el fracaso de la guerrilla en Bolivia como parte de ese pacto, es decir, como un resultado de la alianza en la que el gobierno de Barrientos refugia su legitimidad. Hasta el momento en que las universidades no comienzan a cuestionar esa hegemonía forjada por la alianza militar-campesina, el proletariado se mantendrá aislado. Es esto lo que explica en un texto de 1971, *Por qué cayó Bolivia en manos del fascismo*: “Es a partir de las universidades, que tienen entonces un mínimo de capacidad de movimiento que ha sido negado a los centros obreros, que se rompe el *aislamiento* de clase del proletariado. Es en las propias universidades que se rompe la *unanimidad* campesina en torno al poder del Estado” (*Obra* Tomo I 359, los énfasis son nuestros). Notemos la cercanía con que la disolución del pacto militar campesino tiene que ver con una pérdida de unanimidad en el campesinado y esto resulta en la finalización del aislamiento, de la expulsión obrera. Retrospectivamente, esto nos permite verificar cómo Zavaleta habría concebido el pacto mismo entre gobierno y campesinos, se trataría de una expulsión que propiciaría el aislamiento de los obreros.

Veamos algunos pasajes donde Zavaleta concibe la *expulsión* del proletariado fuera del Estado (que la misma clase obrera había contribuido a crear) en función de la alianza de las otras

dos clases mencionadas. Las dos etapas que conforman este proceso, la fase “semibonapartista” y la “militar-campesina” dependen de la formación de una instancia de *mediación*, es decir, de representación de los sectores o grupos. Esta instancia es, para Zavaleta, la burocracia, tanto en su forma estatal como en su forma militar. “La burocracia lechinista actúa como mediación con relación a una clase obrera en situación de *reflujo*, los caciques se han convertido en intermediarios con el campesinado, que domina el territorio” (*Obra* Tomo I 754, el énfasis es nuestro). Dos factores convergen en esta proposición: por un lado, la clase obrera ingresa en una “etapa” de reflujo (lo que nos anuncia una teoría social o de movimientos sociales por etapas o en ciclos); por otro lado, el campesinado ha encontrado mediadores en los sectores de la pequeña-burguesía que aparece como burocracia (de ahí que sea específicamente “lechinista”, Lechín siendo uno de los emblemas de la clase media para Zavaleta). Así, si el Estado que debería ser burgués no consigue serlo completamente, se debe a la situación estructural de la burguesía, una suerte de ineptitud congénita: no existe como tal porque siempre está sujeta a la voluntad del imperialismo. Su Estado, por lo tanto, no es propiamente burgués sino burocrático, es decir pequeño-burgués, la clase sin identidad que vive de la *imitación* de la burguesía: se trata de una suerte de esfuerzo por afianzar un control que no se tiene; es una forma (inconsciente y hasta involuntaria) de compensar por la ausencia de una hegemonía nacional.

No nos parece vano rememorar, en este sentido, la concepción absolutamente negativa que Zavaleta no deja de tener en toda su vida sobre la burguesía boliviana. Como ejemplo, podemos remitirnos a la definición que da en 1977:

Era una burguesía que no era una burguesía sino en ciertos aspectos muy específicos de su acumulación, o sea burguesa en su riqueza pero no en su proyecto; como alcance nacional, en cambio, fundaba su propio poder en una articulación no burguesa de las relaciones

productivas existentes en el país y, en último término, era la burguesía la que impedía la ampliación de la burguesía, la generalización del proceso capitalista y, en general, la realización *in pleno* de las tareas burguesas. (*Obras* Tomo II 66-67, las cursivas son del original)

El resultado es que “la burocracia, que surge como soporte del nuevo Estado en la suma de sus órganos, se alía con el sector más atrasado, satisfecho y estático de las masas, bajo la dominación directa del imperialismo” (*Obra* Tomo I 754). Este sector satisfecho y atrasado que es el campesinado adhiere al proyecto pacífico que ofrece el gobierno de la burocracia estatal siempre y cuando aquél conserve las ventajas que le otorgó la Revolución. Es esta unión burocrática la que termina rompiendo con o excluyendo al movimiento obrero a medida que pierde fuerza como mediación para ese sector (pues el control estatal militar crece) y que el imperialismo adquiere mayor influencia. “La ruptura política entre la burocracia civil y el proletariado minero, que queda *momentáneamente aislado*, es montada por la inteligencia imperialista y facilita la emergencia de estas fases conservadoras del nuevo aparato” (755, el énfasis es nuestro). Es el proletariado minero el que, a pesar de haber sido el actor principal de la Revolución, es ahora *expulsado* a sus márgenes: de ser el centro pasa a ser la periferia. Se trata de una noción de inversión de jerarquías similar a la que funciona en el mecanismo sacrificial de *divinización* y *expulsión*. La última fase del proceso, la “militar burguesa” funciona como plena expulsión y anulación del poder e influencia obreros. La hegemonía estatal (siempre precaria por nunca ser unánime) se ha conseguido sobre las espaldas de los obreros mineros que han sido expulsados del poder en tanto que agentes de una desestabilización que no conviene a los deseos de orden y tranquilidad de la clase media (pequeña-burguesía o burguesía en ciernes) y del campesinado.

Encontramos en este esquema todos los elementos de la lectura sacrificial: el temor a la indiferenciación violenta por la anulación del orden vigente propicia una expulsión que, aunque no es propiamente ritual, no deja de tener visos de serlo en el largo plazo, sobre todo considerando que la paz neoliberal de los años 80 y 90 se fundará sobre una marginalización similar (Linera et al. *Regreso* 13-49). La explicación que da Zavaleta del proceso que hace pasar de una fase a la otra nos permite comparar su concepción con la de la crisis sacrificial. Para él, cada fase involucra una pérdida del poder del pueblo armado por medio de la expropiación por parte del ejército; cada vez que esto ocurre, hay una ‘ruptura’ o ‘desgarramiento’ (términos que Zavaleta usa a veces como sinónimos de crisis). El desplazamiento se da “del aparato represivo del *Estado del pueblo* en armas al ejército reorganizado” (*Obra* Tomo I 700, el énfasis es nuestro).

A estas alturas, el antagonismo que vuelve al proscenio de lo social es el del ejército y el proletariado. Las crisis o rupturas generan la necesidad de una mediación, de una moderación que solo tiene su razón de ser en la *centralización* mayor del poder militar; es decir, de una mayor absorción de los medios legítimos de ejercicio de la fuerza. Esta monopolización de los medios no es extraña a la concepción de las crisis del capitalismo que tiene el marxismo en general: ahí donde hay crisis, debe esperarse una concentración aún mayor del poder y del capital (Lenin *Estado* 21). Esa concentración, según la teoría mimética, tendría que ver directamente con la necesidad del establecimiento de una *auto-trascendencia* que ordene la crisis, es decir, con la *expulsión* de la violencia a un solo sitio, el del sacrificio (ya sea en el verdugo o en la víctima o en alguno de los elementos o aspectos vinculados con el sacrificio: desde las armas hasta las vasijas para recibir la sangre, pasando por el lugar y la hora del día). El Estado y su burocracia acumulan en su seno el poder militar y su uso legítimo de la fuerza para reestablecer el orden con la expulsión del *elemento perturbador*, el que habíamos visto hasta aquí que era *un doble*. Es el momento del Estado contra

el proletariado minero (que reproduce hasta cierto punto el antagonismo entre masa o pueblo y ejército o Estado mencionado por Zavaleta).

Con todo esto, nos parece que se puede establecer que la forma en que Zavaleta describe no solo la salida de Paz Estenssoro de la presidencia, sino la caída del MNR en general, así como las pugnas estatales, es a través de una estructura que es sumamente similar a la que la teoría mimética concibe como la del mecanismo sacrificial. En ambos casos se construye la imagen de individuos o sectores en pugna por el poder estatal y que, tras atravesar una crisis, optan por expulsar a uno de los interesados y deciden así ocupar el poder. La alianza, sin embargo, nunca aparece como algo que ocupe directamente el poder y es por eso que requiere una suerte de mito hegemónico que tiña narrativamente el procedimiento de la expulsión y de las alianzas.

6.4.2 Estado rentista y deseo de Estado

En esta coincidencia del deseo de varios actores sociales por la ocupación u obtención del poder estatal, también podríamos percibir la construcción de una figuración mimética. Existiría entre los sectores, según esta narrativa que pone al Estado al centro de todo deseo, una certeza de que el secreto de la supervivencia y de la superioridad sobre los otros sectores estaría en la posesión del Estado. Así, el Estado fungiría como el objeto de deseo siempre codiciado pero cuya adquisición está diferida constantemente por la obstaculización de los rivales, que también se quieren amparar del mismo. Esta visión del Estado como una especie de panacea para todos los problemas que los sectores o grupos pueden tener es algo que Mansilla critica con respecto a lo que define, siguiendo a Roberto Laserna, como la concepción del *Estado rentista*. Se trata de la idea que tendrían los sectores sociales en los países en desarrollo, sobre todo en los latinoamericanos, del Estado y de sus funciones. Sin embargo, esto no significa que el Estado sea únicamente visto como benefactor.

Al contrario, las expectativas depositadas en el Estado hacen que también aparezca como el principio y la razón de todos los males:

A la actitud ambigua de los sindicatos con respecto al proceso de democratización subyace una relación esquizofrénica frente al Estado y sus instituciones, compartida por muchos partidos y grupos de orientación izquierdista. Esta ambivalencia está profundamente enraizada en la cultura política del país y conforma un elemento central de la herencia colonial española. En este vínculo premoderno con el Estado se combinan hostilidad y credulidad frente al gobierno, al aparato administrativo y a la burocracia; el Estado es percibido como el gran *patrón*, al cual se le tiene simultáneamente afecto y odio, sin que se pueda distinguir una línea clara. (*Identidad* 25, el énfasis es del original)

Esta situación no debe dejarnos sin recordar la situación del modelo-mediador, en la teoría mimética, cuando éste ingresa al mundo del sujeto que desea, es decir, a partir del momento en que existe mediación interna. Ahí también encontramos una clara relación de amor-odio que se instaaura con respecto a un modelo de deseo. Pero si, en esta concepción, acercamos al Estado del objeto deseado, ¿cómo es posible que sea también un modelo de deseo? ¿No están ambas funciones distinguidas en la teoría mimética?

Existe, pues, la posibilidad de que el objeto y el modelo coincidan en una misma instancia. Se trata del caso de la coquetería (recordemos el vínculo de ésta con la generación del pseudo-narcisismo). En estos casos, el objeto del deseo, la persona coqueta, por ejemplo, se desdobra y también funge como un obstáculo del deseo. Así, la persona coqueta aparece como la auténtica poseedora de sí misma y desempeña la función de un obstáculo también (Girard *Mentira* 98-100). Algo similar podría ocurrir en esta descripción del Estado como objeto de deseo y como modelo de ese deseo; el desdoblamiento podría obedecer al hecho de que el Estado aparece usualmente como la ocupación que se hace del mismo. Dicho de otro modo, el Estado es el objeto deseado y también la certeza de que hay un grupo que lo ocupa o posee.

Los grupos sociales en la visión que Mansilla nos da del Estado rentista desearían entonces al Estado y lo tendrían como obstáculo de su deseo. Los grupos o sectores aparecerían, así, como igualados por el efecto de la coincidencia de su deseo. Todos aspirarían a recibir las ayudas necesarias de parte del Estado, pero si éste les rechazara o estuviera ocupado por uno de los otros sectores (rivales), entonces el Estado aparecería como el obstáculo mayor para sus aspiraciones. Este comportamiento ante el Estado, habría caracterizado a la mayoría de los sectores de la sociedad: “En esta *economía de rentas* el aparato estatal era (y es todavía) el campo de una *batalla redistributiva* entre los sectores mejor organizados, sectores cuyos ingresos y privilegios fácticos no correspondían a su desempeño técnico-profesional y a sus labores efectivas” (*Empresa* 41-42, los énfasis son del original). Notemos que Mansilla no duda en hablar de una “batalla” entre los sectores, poniendo en evidencia la medida en la que se trata de una confrontación generada por la coincidencia en el deseo. Este panorama no estaría muy lejos del que estamos viendo en Zavaleta con los diferentes sectores de la sociedad dispuestos a aliarse o luchar en función de su posible obtención u ocupación del Estado.

Podemos establecer un paralelismo, entonces, entre el modo en que vimos que los individuos se comportaban como rivales en torno a la figura de Paz Estenssoro, el modo en que la COB es expulsada del poder por los otros sectores, terminando aislada, y la forma en que los sectores sociales se comportan del mismo modo ante el Estado. La estructuración de ambos órdenes podría ser descrita por medio de la imagen del cerco de rivales que esperan el momento para sacrificar a su víctima en vistas de ocupar su posición. Esta imagen nos permite concebir a los sectores sociales en las descripciones de Zavaleta y de Mansilla como rivales cuya violencia recíproca tiende a acercarlos, es decir, a hacerlos cada vez más dobles en su aspiración. La condición de la eliminación de uno de los dobles, en vistas de que los demás vuelvan a obtener sus

diferencias, es la igualación a un punto en el que ya la única diferencia significativa sea la posesión del objeto deseado, porque ya solo uno de ellos estará ocupando el espacio deseado por el resto. Así, entre los individuos se pasaría a una situación en la que se es el auténtico presidente de la nación y, entre los grupos o sectores, se pasaría a ser el único ocupante del Estado, o aquel que dispone del aparato estatal. Lo que nos importa por ahora es mostrar cómo se puede concebir una misma configuración en torno a un objeto/modelo de deseo que deberá ser eliminado para que se reestablezca una diferencia significativa entre el resto de los rivales.

6.5 DE LA RIVALIDAD EN TORNO AL ESTADO A LA RIVALIDAD EN TORNO A LA DEMOCRACIA

Si en un primer momento, el de la Revolución de abril del 52, los obreros en alianza con la pequeña burguesía y el campesinado expulsan o reducen al ejército (y a la oligarquía), en un segundo momento, bajo el cogobierno, es la pequeña burguesía, según Zavaleta, la que expulsa al sector obrero y se deshace del “obstáculo proletario” (*Obra* Tomo I 269). Ésta era parte de nuestra conclusión del capítulo anterior, cómo Zavaleta tendía a identificar a la clase media –aquí a la pequeña burguesía– como la traidora de la causa revolucionaria y, por lo tanto, como el principal causante del fracaso obrero. Más adelante, ya en el momento del golpe de 1964, serán la restauración oligárquica y el ejército los que terminen de anular al sector obrero. El panorama nos muestra, en otras palabras, una carrera o competencia cuya finalidad es la ocupación del poder, del nuevo Estado fundado o iniciado con la Revolución Nacional.

Podríamos hacer un punto sobre la ausencia de agencia otorgada al movimiento campesino en la medida en que éste no aparece sino como un sector de alianza, es decir, sin ninguna ambición

estatal propia. Esto es parcialmente consecuente con el posterior desarrollo (a fines de los 70 y principios de los 80) de la obra de Zavaleta, que acercará la noción de masa con la de campesinado, concluyendo con la asociación entre este sector y una especie de adhesión o apoyo cuantitativo a las causas que no son las campesinas (aunque sí comiencen a serlo). El sector “campesino-indio”, como le llama Zavaleta, jugaría entonces el papel de una muchedumbre que propicia *un acercamiento a la posible unanimidad* cuantitativa que es el ideal de la *estructura sacrificial*. De ahí, también, que Zavaleta se preocupara por la ecuación estatal de Gramsci en su aplicación a Latinoamérica y en especial a Bolivia. El antagonismo, en tal caso, se reconstruía en torno a la división entre Estado/burguesía/ejército y masa/proletariado/campesinado. Este giro puede comprenderse también como una creciente decepción con la izquierda y una fe depositada cada vez más en la “fuerza de la masa”. De ahí que pueda afirmar, en 1980, en un texto como la “Editorial” de la revista *Bases*: “Así de poco ha servido el marxismo a Bolivia. Aquí, qué duda cabe, la salvación del Estado (pues se propone un Gobierno Civil Militar... ‘destinado a superar la grave crisis general del país’) es mucho más importante que la autodeterminación popular. Pero, ¿quién dijo que era tarea de los marxistas salvar la crisis de la burguesía?” (*Obra II* 511).

Aunque Zavaleta ya estaba cerca de construir una narrativa que otorgara una agenda política estatal al sector “campesino-indio”, esa tarea no será cumplida sino por sus epígonos, quienes insistirán en asociar al campesinado y a los nuevos movimientos sociales con la masa y la multitud¹⁷⁴ (García Linera et al. *El retorno* 27; 119-26). De hecho, si decimos que el sociólogo

¹⁷⁴ Habría que problematizar un poco esta construcción narrativa de la agenda política indígena pues tendríamos que incluir el influyente trabajo de Silvia Rivera, *Oprimidos pero no vencidos* de 1984, como la expresión más clara de esa construcción y los trabajos de Xavier Albó y el CIPCA como claros precursores de esa realidad. Ahora, como el anexo de la resolución de la CSUTCB (Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia) nos muestra, el proyecto político estatal ya estaba construido y Zavaleta seguramente lo conocía. Lo que no

orureño ya tenía una narrativa que incluía potencialmente una agenda estatal del campesinado indígena es porque se deja en claro que la causa por la que la sociedad civil no hizo nada con respecto al terrible autoritarismo de García Meza fue porque tenía “un miedo común y cerval: el *miedo al movimiento de masas* que se manifestó en diciembre de 1979” (510, el énfasis es nuestro). Esto contribuye bastante a nuestra lectura del análisis zavaletiano de los actores sociales pues lo que surgiría en este momento sería la participación del sector eternamente excluido, desde el momento constitutivo más lejano –el de la conquista–, en el mundo político, con una agenda propia; agenda que, curiosamente, Zavaleta identifica como *democrática*, en sentido restringido de representación y en sentido amplio de auto-determinación de la masa.

Ahora, dentro del sistema zavaletiano, esto no deja de tener consecuencias interesantes desde nuestra perspectiva. De modo similar a cómo los actores tendían a aparecer como dobles ante su coincidencia de deseo de Estado, la duplicidad resurge aquí entre la masa y la burguesía-oligarquía señorial en torno al *objeto de deseo* que es *la democracia*, cada uno proponiendo un modo de democracia, uno más *auténtico* que el otro. En otras palabras, tenemos una figura común de la teoría mimética: una reivindicación de *primeridad* por parte de uno de los rivales antagónicos con respecto al deseo, lo que también significa una apropiación de la significación del objeto del deseo metafísico. El doble busca mostrar a toda costa hasta qué punto su objeto es en realidad otro, pero en versión más *original y auténtica*, es decir, en la medida en que es el mismo.¹⁷⁵ La

entra en duda, es la reticencia que mostraría Zavaleta hasta sus últimos días con respecto al culturalismo indígena. Parte de las discusiones que tiene consigo mismo a lo largo de *Lo nacional-popular en Bolivia* se debe precisamente a ese problema: ¿cómo aceptar la agencia política indígena sin denostarla por ser demasiado milenarista, mesiánica y cultural?

¹⁷⁵ Una tendencia similar se puede encontrar en las discusiones sobre la inter-culturalidad y lo pluri-multi en los años 90 y primeros años de la década del 2000. La izquierda reivindicará un multiculturalismo y una interculturalidad auténticas y profundas con respecto a la supuesta versión espuria del liberalismo (Walsh). Este tipo de coincidencias en el objeto del deseo

democracia es popular en su esencia y, por lo tanto, el sector que más la desea es la masa; la mayoría con consciencia de que es mayoría. Para alguien como Jean-Michel Oughourlian, este tipo de deseo que reivindica su *primeridad* con respecto al deseo de su rival, o de quien percibe que posee el objeto, tiende a ser patológico. Sería la denegación de la imitación y la reivindicación de la *primeridad* en el deseo lo que causaría dificultades en la constitución de un sujeto individual: “I will also try to make clear that all obstinacy in the misunderstanding of that relation and of the mimetic character of desire impedes the development of identity, and that taking the other as a rival produces in the holon [el sujeto] a dissociation and pathology commensurate with that rivalry” (*Puppet* 20).

metafísico o político hace que surjan, en las narrativas, las paradojas entre los actores sociales y sus deseos. La masa realiza el ideal del deseo burgués (la democratización social); los grupos indígenas realizan los ideales de los conservadores y reaccionarios occidentales (la conservación de culturas pre-modernas con jerarquías corporativas); los países en desarrollo realizan el sueño de los países primermundistas (la conservación de un modo de vida afectivo que conserva el desorden y la intensidad de la vida); los obreros realizan el ideal pequeño-burgués (la transformación de la sociedad burguesa que los excluye y les impone una competencia en la que nunca pueden ganar); los nacionalistas de derecha realizan el ideal de los sectores obreros (la conformación de una identidad nacional fuerte basada en el orgullo del sector trabajador); el capitalismo el ideal del socialismo (las social-democracias son las que mejor distribuyen el excedente a través de sus sistemas impositivo y de seguridad social); y el comunismo el ideal del capitalismo (la anulación de todos los obstáculos para el mercado desde un Estado centralizado y fuerte y sin reparos por tener que seguir las reglas liberales, como ocurre en China).

En este caso, será el sector más excluido en la historia boliviana el que aparezca como el realizador del ideal contemporáneo de quienes lo habían excluido antes: la democracia. Así, la víctima trae consigo la institucionalidad deseada por los liberales, el nacionalismo deseado por los populistas, la tolerancia y apertura a las alternativas y a la multiplicidad que desean los post-modernos, la modernidad política codiciada por todos, el conocimiento y la certeza de sí que deseaban los nacionalistas, etc.; es decir, la panacea a todos los males. Solo podemos señalar aquí la posibilidad de ver una coincidencia entre el retiro del sector militar y el ascenso del sector de masa que, precisamente, Zavaleta veía como su enemigo histórico, en un antagonismo que constituía la historia misma de Bolivia. Las formas golpistas militares abolidas por las tendencias internacionales y por la disposición general de los actores políticos a favor de la democracia (Mainwaring & Pérez-Liñán 224-28) nos devolverían a una situación en la que el antagonismo estaba definido como la clase oligárquico-señorial y el campesinado indígena; o, si se quiere, el capital transnacional contra los movimientos sociales de base.

Es evidente que no se puede afirmar que uno de los sectores (la semi-burguesía heredera de la oligarquía –“los parientes pobres de la oligarquía”– o el campesinado indio) haya sido el verdadero poseedor de los valores democráticos; esa discusión no nos compete (y en general no es muy útil para la teoría mimética). Nos bastaría con demostrar que había una tendencia generalizada hacia la democracia, como en la idea de una “ola de democratización”, que hacía que los actores adoptaran valores normativos favorables a lo democrático en general. El deseo de democracia podía muy bien venir del exterior, es decir, de la influencia de los actores internacionales sobre los actores nacionales, o bien podría ser simplemente una reacción al autoritarismo de las dictaduras. Sea como fuere, es sumamente interesante para nosotros que Zavaleta (y en eso no se diferencia mucho de Silvia Rivera, Xavier Albó o Tristan Platt) postule el deseo de una democracia de masa (como seguramente era teorizada en esa época por Negri y Hardt, es decir, a partir de la visión Spinozista de la democracia) en el sector indígena. Es interesante porque parecería que estamos ante un mecanismo similar al que postula un deseo de igualdad mayor entre los obreros por su mejor conocimiento del funcionamiento del capitalismo (debido, a su vez, a su mejor posicionamiento estructural). La postulación de un deseo más democrático e igualitario en los indígenas está fundamentada en los estudios antropológicos y etnográficos que ponen en evidencia el funcionamiento de la democracia directa en los ayllus quechuas y aimaras del altiplano boliviano, es cierto. Sin embargo, esto no impide que exista una superposición de los ideales democráticos que involucra una rivalidad por saber no solo qué democracia es mejor, sino cuál sería la democracia auténtica.

Lo que nos importa de todo esto es que el postulado supone que hay una bondad o corrección en el deseo de democracia, ya sea que se desee la democracia representativa como medio o la democracia directa como finalidad. Es como si *una moda* se impusiera entre todos los

sectores políticos y cada uno estuviera tratando de demostrar que fue *el primero* en imponer esa moda o en adoptarla a nivel local. En otras palabras, la lucha parecería definirse por demostrar quién es el primero que introdujo el deseo democrático y quién es el que lo defiende con más entereza e ímpetu; una competencia por ver cuál es el sector que más lucha por la democracia. Es decir, una lucha por demostrar quién es el primero en desear algo y quién es el mejor en justificar esa *primeridad* con pruebas que demuestran la intensidad de su deseo. Ahora bien, dos cosas son dignas de destacar aquí. Primero, el hecho de que Zavaleta haya virado completamente hacia una noción o problematización de la noción de democracia como horizonte y objetivo de la lucha izquierdista. Esto porque en la época del *Poder dual*, es decir, en 1974, se podía notar cierta preferencia por un ejercicio directo del poder por parte del sector obrero; en otras palabras, parecía que su apuesta era más por una “dictadura del proletariado” que por una democracia directa. Aunque la primera fuera tan solo el medio de conseguir la segunda, no deja de ser interesante el *cambio de énfasis* que se puede notar en su obra. En algún análisis posterior se podría indagar en las posibles razones por las que un actor como Zavaleta cambia de énfasis en sus objetivos políticos sin necesariamente cambiar de orientación. Es decir, sin dejar de ser izquierdista, parecería adoptar o tender a la adopción de posiciones más moderadas en lo que concierne a la aceptación de la democracia burguesa.

6.5.1 La democracia como moda imitativa

Pasemos, empero, al segundo aspecto que nos parece importante destacar aquí. Si hablamos de moda más arriba, no fue en vano, pues creemos que es crucial tener la noción de que la democracia podría ser *una moda regional* (y global) también. En otras palabras, esta noción de la democracia y el deseo democrático como algo que se pone de moda, es decir, como algo que se *adopta por*

imitación, nos acerca inmediatamente a la concepción que tiene Mansilla sobre lo que siempre hacen las elites latinoamericanas en general y bolivianas en particular: seguir las modas occidentales sin ningún espíritu crítico. En un artículo originalmente publicado en 1991 y luego re-trabajado hasta 1997 (*Teoría* 165-210), Mansilla aborda esta cuestión. Así, tras explicar cómo las añoranzas por la solidaridad pre-moderna son un producto directo de la modernidad, es decir, una reacción a ella, pasa a explicar en qué medida la adopción sin restricciones de la democracia liberal puede también traer elementos negativos. El apartado al que nos referimos lleva como título “Las ambivalencias de la democracia” y está antecedido por una crítica a los aspectos negativos de la modernidad que “el postmoderno ignora olímpicamente” (179). El apartado inicia con un encomio al hecho de que los sectores políticos influyentes de Bolivia hayan decidido adoptar de forma definitiva una valoración positiva de la democracia liberal y representativa, dejando de lado, de este modo, cualquier tentación de tipo autoritario.

Sin embargo, a Mansilla le preocupa este movimiento porque piensa que quienes ahora se interesan por la democracia son precisamente aquellos inconstantes que solían ser marxistas, luego postmodernistas y que ahora se presentan como los más demócratas de todos. Así, existiría

una comprensión parcializante de la democracia, que es la sustentada por no pocos postmodernistas y propagandistas de la economía de mercado y de la modernización occidentalista. Muchos de ellos celebraban hasta hace poco las bondades inexpugnables del marxismo teórico y del socialismo práctico, y luego se dedicaron a elogiar, de modo igualmente acrítico, una democracia representativa asociada a un liberalismo económico irrestricto. (180)

Como vemos, nuestro autor piensa que algunos actores políticos, los que antes apoyaban otras formas políticas que no fueran las democráticas, ahora adoptan de forma oportunista el credo democrático sin objetarse mucho al respecto. Para Mansilla, este oportunismo tiene una explicación bastante clara: “tiene que ver con *la tradición imitativa* y carente de *verdadera*

originalidad que se viene arrastrando desde los días coloniales; *los productos del Norte* –así se trate del socialismo más dogmático o del liberalismo más ramplón o del postmodernismo más frívolo– son aceptados de una manera bastante necia, si es lo que prescribe *la moda del momento*” (180-81, los énfasis son nuestros). Tratemos de desarrollar algunas de las consecuencias de este pasaje en términos miméticos y en relación a las propuestas de Zavaleta sobre la democracia.

Destaquemos en primer momento la forma en que Mansilla pone en cuestión el hecho de que el desarrollo sea imitativo. El hecho de que se adopte patrones ajenos, es decir, el hecho de que se imite es prueba de una falta de originalidad verdadera. Además, esta forma de actuar es parte de una tradición en la región. Esto significa que hay un valor positivo intrínseco en la verdadera originalidad y un valor negativo en la imitación. El contenido de esta imitación es, como dice la parte final de la cita, el sistema político al que se apoya o que se defiende. La adopción de un sistema político o de una ideología que defiende determinado sistema político se da como si se tratara de una moda. En otras palabras, se adopta una ideología porque *todos los demás están adoptándola también*. Esto significa que las poblaciones que adoptan estas ideologías por imitación desde las épocas coloniales son especialmente susceptibles a remedar a los demás. Estas poblaciones son, por lo tanto, altamente imitativas; en términos de la teoría mimética podríamos afirmar que, para Mansilla, las poblaciones de los países en desarrollo o de tradición colonial, son *hipermiméticos*. Ya hemos visto cómo Zavaleta concibe ese mismo mal en las clases medias en general y en la boliviana en particular. Para él, la población que pertenece a esa clase social no tiene nada de original porque su ser mismo, su esencia, se caracteriza por adoptar el ser de las otras dos clases que la rodean. Al mismo tiempo, Zavaleta también tiene una clara noción de que la clase dominante, sobre todo la oligarquía anterior a la Revolución de 1952, es imitativa de las modas foráneas (*Obra* Tomo II 324-28; 331; 361).

6.5.2 Alergias imitativas¹⁷⁶

En el caso de Zavaleta, entonces, el polo romántico que jamás tiene la necesidad de imitar, salvo quizás a las otras clases obreras, es el proletariado, cuyo ser se define autónomamente por su constante trabajo y por las condiciones intersubjetivas de la minería. Es decir, que se define por el hecho de pasar tiempo compartido en la mina, trabajando, sujetos a condiciones pésimas y que configuran una subjetividad común a los mineros. En el caso de Mansilla, empero, no queda claro quiénes son los que, románticamente, no imitarían a nada ni a nadie. Daría la impresión, pues, de que los verdaderamente originales fueron las poblaciones que desarrollaron modos de gobierno en función de su evolución histórica propia. Es decir que, para Mansilla, los únicos que desarrollaron con éxito sistemas políticos a su medida y realmente originales fueron esas poblaciones que no requirieron de imitación alguna en el proceso; fueron, por lo tanto, las poblaciones que consiguieron *una auto-determinación*. Resulta fascinante notar, de este modo, que en este tema parece existir una coincidencia generalizada: *la imitación es negativa en términos políticos y de orden social*. Como prueba suprema de esa “alergia imitativa” tenemos la contribución de Luis Tapia al volumen colectivo *El retorno de la Bolivia plebeya*, titulada “La densidad de la síntesis” (García Linera et al. 59-80). En este texto, Tapia defiende la auto-organización de las bases como una clara forma de auto-determinación que se aleja completamente de las costumbres imitativas

¹⁷⁶ Tomamos el concepto de *alergia imitativa* del artículo “Separating the human from the divine” de Cesareo Bandera. Es un intento por dar cuenta del momento en que la imitación se vuelve un criterio negativo en las artes. El artículo remite a las discusiones hechas durante el renacimiento sobre la valoración estética. El propósito de Bandera es demostrar que la modernidad trae consigo una expulsión o marginación de la noción de imitación y una enfatización de la innovación. El argumento es muy similar al que Girard desarrolla en el artículo que comentaremos más adelante.

de la elite. Su rechazo de la imitación, sin embargo, aunque provenga de la izquierda más radical, no deja de recordar el de Mansilla.

Es interesante notar estos rechazos de lo imitativo porque se apoyan también en una supuesta preferencia de la democracia que se tiene por autónoma, es decir, que se cree iniciada en uno mismo o en un sector al que se privilegia. Esto contribuye a concebir la forma que los intelectuales tienen de figurarse el deseo que se aleja siempre de la imitación a pesar de estar tan cerca de detectarla, como en el caso de Mansilla. Si insistimos tanto en las potencialidades de los análisis a los que conduce la noción de que el deseo es imitado, es porque creemos que los desarrollos de la teoría mimética dan nuevas formas de lectura e interpretación de fenómenos contemplados por los intelectuales. Sin embargo, por ahora nos importa mostrar cómo, primero, hay una noción de coincidencia en el deseo de los actores en las descripciones que hemos visto, luego una coincidencia en el deseo de la democracia como ejemplo claro de que los sectores son percibidos como coincidiendo en su deseo y, por último, la obstaculización que se pone a la comprensión imitativa de esas tendencias. Aquí vamos a ver pues cómo se desarrolla esa alergia imitativa, pero es bueno tener presente que esto es con el fin de mostrar cómo, a pesar de las evidencias que hemos encontrado de una clara cercanía de concebir el deseo como imitativo, la imitación sigue siendo rechazada como principio teórico porque es rechazada como principio de acción en general.

Un primer problema con esta alergia a la imitación es que impone una obligación de originalidad al desarrollo de las formas locales y de base; como si cualquier copia de un sistema ya hecho y que funciona fuera un signo inmediato de traición. El segundo problema que encontramos aquí es que no se percibe que, refutando la imitación de las acciones, apariencias y formas, se olvida de comprobar si lo que se está imitando no es el deseo. En otras palabras, muy

bien podría ocurrir que detrás de una negativa a imitar lo foráneo o las modas, se termine imitando sin querer el deseo de esos mismos actores internacionales. Así, al decir que no se está imitando un sistema político, de organización social o económico, se puede terminar imitando el deseo mismo de ser absolutamente originales e innovadores en cuanto a la adaptación local y orgánica del sistema político a la sociedad en cuestión. De este modo, esta alergia imitativa no parece cuestionar la posibilidad de que ese mismo rechazo de la imitación, es decir, que ese prurito de originalidad y autenticidad *sea también y sobre todo un deseo imitado*. Veamos cómo estos problemas aparecen en el texto referido de Luis Tapia para luego acercarnos a un texto fundamental de Girard en el que éste intenta hacer la genealogía de la “obligatoriedad de originalidad e innovación” en todas las esferas de la creación humana.

Tapia contrapone la noción de una densidad de la memoria y de la acumulación histórica como aquello que actuaría en contra de la imitación de lo foráneo (53). Esto significaría que los grupos sociales construyen su identidad a través de la historia y de la memoria de agravios que sufrieron a lo largo de aquella. El grupo construye sus proyectos creativos a partir de la consideración de esa memoria; es decir, los proyectos del grupo están sujetos a lo que esa memoria contiene. Un primer riesgo aparece aquí. ¿No estamos suponiendo que todo el grupo posee de algún modo cierta consciencia de esa memoria? ¿No estamos implicando, por lo tanto, que estos grupos tienen una forma de educación que privilegia la historia y la enseña desde los más tiernos momentos de la infancia? De otro modo, ¿cómo se podría explicar que el grupo entero esté siempre al tanto de esa memoria sin postular una suerte de *esencia genética* o *memoria genética* que nos remitiría a las elaboraciones fantasmáticas de la raza o la estirpe?

A Tapia parece no importarle mucho realizar estos acercamientos: “Al responderse a la pregunta ¿qué somos? y también a ¿qué es lo que vivimos? [sic], incorporamos, generalmente, un

componente genético, una síntesis de la historia que nos ha constituido” (54). Una vez más, daría la impresión de que el grupo entero tiene conciencia de esa historia; es decir, parecería que cualquier individuo, por el mero hecho de pertenecer al grupo, posee ya una consciencia de esa historia. Con esto, no queremos decir que la construcción de una teoría sobre la memoria histórica de los pueblos sea algo odioso o negativo, simplemente tratamos de reparar en el hecho de que el argumento parece conducir a una contradicción. Usualmente es la izquierda la primera en oponerse a las construcciones en torno a la raza y, sin embargo, en este caso se terminan acercando a una construcción similar. Nuestro punto es destacar que la contradicción surge por el deseo de proponer un sujeto histórico que no requiera de una imitación de lo ajeno. Es evidente que la memoria como imitación de lo propio sería una respuesta a nuestra objeción, pero en tal caso, la pregunta permanece: ¿cuál es la necesidad de biologizar, de llevar la cuestión de la memoria a un punto en el que se pone en contacto con lo racial? La otra opción es que lo genético y biológico pueda ser separado plenamente de lo racial, que se lo desvincule, pero eso requeriría una demostración que no aparece en la argumentación de Tapia.

Lo racial sería lo que constituye, desde la perspectiva mimética, una cierta salida mítico-romántica que postula una facultad que no se puede comprender a menos de ser parte del grupo y que es donde radica la fuente de autenticidad y originalidad de un grupo con respecto a los demás. En otras palabras, si uno postula constantemente que la imitación es mala y que los grupos que uno favorece no imitan nunca (a diferencia de los grupos que uno aborrece), entonces es necesario también postular un lugar de donde salgan las iniciativas de esos grupos. Ese lugar, obviamente, no puede ser el otro, porque esto supondría ya una forma de imitación o contra-imitación (58-59). Por lo tanto, ese punto de partida debe ser algo que está en el grupo mismo: eso solía ser pensado como su esencia, su destino, la voluntad de los dioses o de dios para el grupo. No se necesita

mucho para hipostasiar todo eso en la noción de memoria histórica. Nos parece que esta idea podría confirmarse en el modo en que Tapia hace de esta facultad memorística el punto de partida de los proyectos futuros, es decir, el origen de la agencia y acción de estos grupos: “Mi hipótesis consiste en pensar que la capacidad de orientarse en el tiempo depende de la cualidad de las síntesis de memoria y proyecto que las sociedades logran articular” (54).

En este sentido, la única manera de conseguir la auto-determinación es por medio de un rechazo directo de la imitación en tanto que ésta es sinónimo de sumisión y dependencia. No solo no se cuestiona aquí la imperiosa necesidad de no imitar (que puede muy bien venir de la herencia europea) sino que se mitifica y entroniza la opción auto-determinativa sin explicar muy bien cómo ésta se desarrolla. Consecuentemente, Tapia afirma que “Una de las cosas que hoy se está olvidando políticamente es el ejercicio de la autonomía de los fines y la acción, la historia de autodeterminación local, y se está aprendiendo otra vez *la subordinación y la servidumbre, la mimesis*” (61, el énfasis es nuestro). Ante esta alternativa excluyente entre una auto-determinación democrática pura (notemos que tampoco se cuestiona la posibilidad de que el deseo democrático sea también producto de una imitación del deseo) y una sumisión mimética a intereses ajenos, Tapia debe enfrentar el hecho de que la memoria democrática incrustada en la masa de pronto desaparezca en algunas épocas de su historia.

Es por esto que, al comentar la elección de Banzer para la presidencia en tiempos democráticos (1997-2001), Tapia nos diga que “A partir de esto se podría decir que es más fuerte el recuerdo del núcleo duro o represivo del espíritu estatal que repone a uno de sus representantes, que el recuerdo de las tradiciones democráticas” (63). Surge de este modo un nuevo criterio que no nos deja indagar más en el proceso de acción de lo auto-determinado y de la memoria histórica pues se nos dice que, a veces, la memoria prefiere inclinarse por el lado represivo estatal que por

el democrático-popular. No sabemos qué es lo que determina que la memoria se oriente preferencialmente por un lado y no por el otro. Así, en lugar de explicar la reelección de Banzer por un proceso de imitación del deseo democrático que se tradujo en una imitación de las formalidades que impone ese deseo (respeto y seguimiento a rajatabla de las reglas del juego democrático), se opta por una explicación que no da cuenta de cómo o por qué se prefiere o se orienta uno por un polo y no por el otro.

6.5.3 Entre la buena y la mala imitación

Todo este esquema, obviamente, conduce a la paradójica postulación de una memoria de la auto-determinación hipertrofiada en las masas y, al mismo tiempo, una facultad de olvido igual de milagrosa: “El olvido de la historia de las dictaduras lleva a la perpetuación del autoritarismo. Creo que no estamos aprendiendo más democracia en los últimos años”. Este derrotero hace que Tapia se vea atrapado en una postulación romántica (en el sentido de la teoría mimética) de la importancia de la auto-determinación justo en el momento en el que acepta que la mimesis en sí misma no es negativa: “Estas líneas no son una crítica de la mimesis como tal, ya que todas las cosas se aprenden e inventan a partir de la mimesis; son una crítica del olvido y desconocimiento de la autonomía moral e intelectual en la dimensión poiética de producción de nosotros mismos en nuestras relaciones” (64).

Notemos cómo en este pasaje los dos polos de la oración no corresponden propiamente a una contraposición: no se trata de criticar la imitación en sí misma, pues ésta es necesaria siempre; sino se trata de criticar el olvido de la posibilidad de auto-creación o auto-determinación. Sin embargo, si la imitación es el punto de partida de todo aprendizaje y toda invención, ¿de dónde surge esa autonomía moral e intelectual que supuestamente estamos olvidando? Si la imitación no

es mala en sí misma, entonces, la pregunta recae en los factores que hacen que la imitación se vuelva algo negativo. La respuesta parece ser una selección de lo que se imita y de lo que se deja de imitar; es decir, la respuesta está sujeta a una elección que no tiene un criterio claro de evaluación: nunca sabemos si la imitación es de las positivas o de las negativas. Es por eso que, al final, la buena o mala imitación parece estar sujeta a criterios que se nos escapan o que dependen de un voluntarismo que no tendría mucho que ver con la imitación: “Cuando no hay buen aprendizaje ni voluntad, el aprendizaje mimético se vuelve simulacro. Tenemos nuevas fachadas institucionales para las viejas prácticas prebendales y oligárquicas” (66). En este punto, Tapia se acerca a algunos postulados de Mansilla.

En efecto, el filósofo boliviano-argentino suele criticar constantemente el impulso imitativo de las poblaciones latinoamericanas y bolivianas; la idea de una modernidad o un desarrollo imitativo es para él una cosa que debe ser puesta en cuestión por el espíritu crítico. A pesar de estas exigencias de una crítica de la tradición imitativa del continente, Mansilla parece aprobar en algunos casos el seguimiento de ciertas modas internacionales sin que éstas merezcan el más mínimo cuestionamiento, como en el caso de la democracia o de las autonomías regionales. Así, por ejemplo, en su libro dedicado al estudio de la empresa privada en Bolivia, Mansilla parece decir que los aportes de este sector a la sociedad desde la instauración de la democracia han tenido que ver sobre todo con la apertura a la adopción y adaptación de patrones de comportamiento menos provinciales y más internacionales (*Empresa* 116). Dicho de otro modo, este sector habría propiciado una *mayor imitación* de lo que estaba ocurriendo a nivel internacional. El libro data de 1994 así que no es muy lejano del ensayo que analizamos más arriba, aquél que decía que la democracia podría ser también una moda internacional y que por eso mismo traía algunas ambivalencias. Por lo tanto, de forma similar a Tapia, Mansilla parece decirnos que hay

imitaciones que convienen, positivas, y otras que no lo son tanto, que son o ambivalentes o llanamente negativas.

En el caso de Mansilla, sin embargo, daría la impresión de que el criterio de evaluación de la imitación no es tanto la cercanía o distancia que tiene con una concepción de la creatividad y autenticidad, sino el simple hecho de quién o quiénes la llevan a cabo o a quiénes les conviene o no. En otras palabras, ante el evidente rechazo de la noción de una modernidad imitativa, parecería que Mansilla acepta la posibilidad de una imitación siempre y cuando se dé en vistas de realizar el ideal democrático. Dicho de otro modo, se podría afirmar que la postura de Mansilla con respecto a lo que es bueno o malo imitar está sujeta a la consideración de quiénes imitan y de lo que se imita. Dos ejemplos nos parecen importantes en este sentido. El primero, que ya mencionamos, tiene que ver con la importancia de la empresa privada en la apertura de Bolivia tras el regreso a la democracia en 1982 y, sobre todo, tras el regreso al liberalismo en 1985. Mansilla admite que la influencia de la elite empresarial desde su giro hacia la democracia a mitades de los años 70 fue fundamental para orientar al resto de la población hacia la valoración normativa positiva de la democracia.

En este sentido, Mansilla afirma que la posición de la Confederación de Empresarios Privados de Bolivia (CEPB) en la época que va de 1978 a 1985 puede ser concebida como su “periodo heroico” (113). Esto porque “la CEPB se manifestó públicamente con una concepción diferente con respecto a las ideas prevalecientes hasta entonces en el seno de la cultura política boliviana”. Notemos cómo el primer punto que da el rol central a la CEPB en el proceso de democratización es su diferenciación con respecto de lo que ya había en el país como orientación o costumbre política. Si la CEPB resulta importante y heroica en esta época es porque introduce una nueva posibilidad, una nueva orientación que se distingue y diferencia claramente de las que

ya existían en el país. Este giro que diferencia a la CEPB tiene que ver directamente con “una toma de partido por la democracia”. Es justamente la adopción de esta doctrina por parte de la CEPB, de una doctrina democrática y pluralista, la que “ha contribuido *a modificar* considerablemente la sociedad boliviana contemporánea” (114, el énfasis es nuestro). De este modo, Mansilla encomia la forma en que alguien como Armando Méndez Morales, “cuya *influencia* en círculos empresariales es considerable, tuvo *el valor* de exponer por primera vez en Bolivia *la moderna* concepción neoliberal, que también en el resto del mundo era una novedad” (los énfasis son nuestros). Se trata de la introducción en Bolivia de lo que luego se consagraría con el Decreto Supremo 21060, promulgado el 29 de agosto de 1985, que introduciría una serie de reformas implementadas de la forma más rápida en vistas de liberalizar el mercado y deshacerse de las organizaciones obreras y sus antiguos privilegios. El propósito a largo plazo era desregularizar la economía boliviana y ponerla a disposición de la inversión extranjera en función de la imposición de las medidas del llamado “consenso de Washington”. Así, la imitación de lo extranjero no podía pasar por alto para Mansilla, aunque alabase y encomiase esa actitud solo porque provenía de empresarios.

Destacamos en las anteriores citas la terminología que nos dice que lo que Mansilla tenía en mente en estos pasajes es definitivamente la introducción de una nueva forma de pensamiento u orientación política que puede ser adoptada por los empresarios privados, primero, y por la población boliviana, después. En otras palabras, Mansilla parecería estar hablándonos del proceso a través del cual una idea nueva, moderna como la del neoliberalismo es introducida por el sector empresarial en Bolivia y es por medio de esta introducción que la sociedad puede ser modificada. La idea de una influencia es cercana a la de la imitación sobre todo si se considera que la imitación se da en el deseo y no solo en las apariencias o formas. Si la CEPB resulta influyente, para

Mansilla, es porque introduce una orientación, es decir, un deseo que se dirige o que apunta hacia la adopción de una democracia pluralista moderna (cosa que, en el punto de vista que describe Mansilla, está vinculada necesariamente a un desarrollo de la empresa privada). Entre los elementos que Mansilla rescata de este pensamiento del empresariado boliviano (representado por Méndez Morales) está la idea de que el proyecto de crear una burguesía desde arriba, tal como lo quería el MNR de la Revolución Nacional, era “un ensayo artificial, sin bases históricas y culturales sólidas” (115). Lo que tendríamos aquí sería, entonces, la aprobación de la introducción de *un nuevo modelo de deseo*, el democrático pluralista y liberal, sin siquiera considerar el hecho de que se trataría de una nueva forma de imitación o moda y refutando el modelo anterior porque no era lo suficientemente local o no tenía arraigo orgánico en la sociedad.

6.5.4 Ambivalencia imitativa del modelo autonómico

Esto significaría que la aprobación de Mansilla tiene más que ver con el sector que propugna el nuevo modelo que con el modelo mismo, que sigue siendo, por lo que a él le concierne, una moda más venida de tierras extranjeras y con el afán de modernizar. Algo similar creemos que ocurre cuando Mansilla encomia el proyecto autonómico de Santa Cruz sin cuestionar el fondo mimético que puede haber en ese patrón de modernización u organización política. En un primer momento, Mansilla constata y enfatiza el hecho de que el deseo autonómico es un producto de la modernización imitativa: “*Es aquí donde las exigencias regionales para forzar las autonomías no son sino la continuación del discurso de una modernización más o menos imitativa en torno al federalismo, y estas exigencias pugnan por el control de recursos económicos, políticos y culturales*” (*Problemas* 12, el énfasis es del original). Sin embargo, esta postura crítica es matizada por la perspectiva de que un funcionamiento autonómico de las regiones obedece a una necesidad

histórica, es decir, más local, que surge en el momento de la crisis estatal de 2003-2005. De este modo, se afirma que el proceso de autonomías debe ir de la mano con cierto ordenamiento que impida cualquier conflicto que pueda tornarse violento: “La gobernabilidad en cuanto valor normativo de largo plazo debe convivir con las necesidades de mayor democratización y descentralización” (14). El proyecto, por lo tanto, sin buscar la división de la población propone “un proceso de largo plazo donde los diferentes actores sociales, políticos y económicos *diseñan e intervienen desde su vida cotidiana* en el tipo de sociedad futura al cual aspiran” (el énfasis es nuestro).

Tendríamos, entonces, en estos dos momentos de la argumentación, la misma figura que vimos en el caso de la empresa privada: por un lado, se reconoce que hay un impulso imitativo, modélico que surge de la influencia internacional; por el otro, se apoya esta dimensión imitativa en la medida en que contribuye a la finalidad de establecer una sociedad más democrática y pluralista, es decir, más netamente liberal. En ambos casos, lo positivo de la imitación se dice de los actores que la propugnan y del proyecto o deseo político que estos actores promueven: la democracia liberal pluralista. No queda en absoluto claro en qué medida el desarrollo imitativo resulta algo riesgoso en el caso de desear un Estado nacional fuerte basado en una industrialización acelerada y uno que promueve la apertura de los mercados y la democratización pluralista del sistema político.

Recaemos, por lo tanto, en un criterio de diferenciación que obedece más al seguimiento o imitación de las pautas internacionales que a razones realmente analíticas: se prefiere una orientación mimética sobre la otra porque la mayoría de las naciones o Estados se están orientando por esa vía. La decisión está, en última instancia, orientada en función de lo que la mayoría escoge, en función de la orientación de las mayorías; es decir, en función de la presión internacional, de la

hegemonía que promueve y de la tendencia a la unanimidad por la que se orienta. La orientación mimética es, por lo tanto, recursiva, de doble mediación: se imita el deseo democrático internacional y esa imitación confirma que muchas naciones hagan lo mismo, cosa que termina confirmando el deseo imitativo original.

Pero si las cosas se orientan tanto hacia una imitación internacional, cabe preguntarse, por un lado, dónde quedó el afán aristocrático que rechazaba la chabacanería imitativa de las clases medias y burguesas, y, por otro lado, dónde queda la reivindicación de originalidad y desarrollo orgánico-local del sistema político que debería estar en funcionamiento. Ambos principios parecen estar contradichos por la aceptación del principio imitativo. Ahora bien, lo que no se deja de lado, es que eso que aparecía como una mera imitación de las modas internacionales, resulte ser precisamente un rasgo del carácter más local y particular de la historia nacional. Así, el principio democrático pluralista es un impulso que es más orgánico y auténtico que la formación de una burguesía desde arriba de la misma forma en que la reivindicación autonomista es un deseo arraigado en la historia de conflictos regionales y en la identidad misma de esas regiones (21-30). Entonces, un poco al modo en que se acusara a las corrientes izquierdistas, *lo que es imitado aparece a los ojos de quienes lo defienden y ejecutan como la expresión más pura y directa de un particularismo local*. Esto, Mansilla lo criticaría desde 1984 (*Modernización* 43-47) hasta sus textos sobre las corrientes indigenistas, indianistas y kataristas, o sea, hasta 2015. Lo que parecería ocurrir aquí es un encubrimiento de los objetivos convencionales de la modernización con una fachada o un velo culturalista que les otorga una pertenencia local, es decir, que los legitima como deseos auténticos, primeros, originales, no-imitados (*Mirada indianismo* 65-69). Y, sin embargo, en el caso de los deseos autonómicos del Oriente boliviano, no habría mucho reparo en que el mismo procedimiento esté también en vigencia (la afirmación de que algo imitado pertenece a la

tradición más antigua y orgánica del grupo que imita). Tendríamos, pues, en última instancia, que no importa el carácter imitativo de algunos gestos modernizadores siempre y cuando conduzcan a la democracia liberal pluralista o pertenezcan a grupos con los que se tiene o siente cierta afinidad.

El horizonte de época, entonces, tanto en Mansilla como en el Zavaleta de los años 80 parece ser la democracia (en cualquiera de sus formas). El consenso democrático se dice, por lo tanto, de una suerte de certeza de que el buen camino hacia la modernización sería aquel que surja precisamente de las decisiones de masa basadas en un conocimiento local de sus necesidades y de su historia. El auto-conocimiento de las masas sería en cierta medida la garantía de que la democracia traería consigo la modernización en términos locales. Es en este núcleo insondable de las decisiones u orientaciones de la población masiva que se encontraría el sitio de la originalidad y creatividad de una particularidad local. La autenticidad de un deseo provendría, por lo tanto, del hecho de que se orienta espontáneamente en una dirección sin tener que imitar otras orientaciones o deseos. La memoria larga, la historia regional, la acumulación en el seno de la clase o de la masa, el pre-consciente político, podríamos incluso hablar de una suerte de *inconsciente colectivo*, son todas formas de concebir un lugar en que se origina el deseo propio y auténtico, basado en las particularidades y diferencias locales. La diferencia específica u originalidad absoluta del deseo tiene su razón de ser en estas formaciones que, sin ser esencialistas, conservan cierta visión romántica del deseo político y configuran el refugio de un nuevo sagrado: el de la espontaneidad en la decisión democrática.

6.5.5 El carácter moderno del afán innovador

Así como podemos intuir que muchos sectores sociales y los intelectuales o científicos sociales que los apoyan o hablan por ellos adoptaron el deseo democrático y luego reivindicaron su *primeridad*,

es decir, reivindicaron que fue ese sector el primero en desear la democracia; podríamos afirmar que esa voluntad de tener una auténtica y original inclinación por la democracia es producto de la obligación que existe de no imitar, de no repetir lo que existe en otros sitios y de adaptarlo sin más a lo local. Así como podemos intuir que hay una rivalidad por ser el más democrático y de incluso postular que un sector es casi esencialmente democrático; del mismo modo, podríamos imaginar que la innovación u originalidad es un valor que se hizo positivo también miméticamente, es decir, por medio de la rivalidad. Éste es el postulado que hace René Girard en un artículo de 1990, titulado “Innovation and repetition” en el que muestra cómo la modernidad fue la que trajo consigo el deseo de innovar imperativamente. Este deseo, como nos dice, habría surgido de la imitación del deseo más violento en una época: el deseo científico y técnico. A medida que la revolución industrial exigía más y más innovaciones técnicas para hacer funcionar a la máquina cada vez más demandante del capitalismo, las artes y disciplinas en las humanidades habrían también adoptado ese mismo deseo de mostrarse innovadoras a toda costa.

Así, la idea de estancamiento se volvió algo negativo que se asociaba con la idea de campesino o rural, ambas ideas también perdían su dignidad al no estar a la altura de las innovaciones de las grandes ciudades. “The more innovative the capitals of the modern spirit became, the more ‘stagnant’ and ‘boring’ the surrounding countryside appeared” (11). Es interesante notar cómo otro fenómeno que venía de la mano de la creciente urbanización y aburguesamiento de la orientación del deseo, el esnobismo, se puede concebir como un desarrollo coetáneo a aquél en que se hizo imperativa la innovación. El esnob es sin duda el que solo piensa en orientar su deseo a lo más elevado del desarrollo de la innovación, es decir que tiene su atención puesta en esas capitales del espíritu moderno. De ahí que nuestra academia literaria contemporánea sea tan esnob y que una objeción común a ponencias que se critican por criticar en congresos sea

la de que no tener la bibliografía actualizada. La carrera por estar al día con la innovación es un fenómeno moderno que trae de la mano la rivalidad esnob por demostrar quién está más al tanto de los últimos gritos de lo que no pueden ser sino modas.

Lo atrasado del campo y del mundo rural se vuelve así lo que está mal, el obstáculo, el resabio, lo que se debe superar con las innovaciones de la ciudad y de la técnica. En esto, el desprecio racista latinoamericano y boliviano por lo indígena es comparable con el desprecio por lo campesino en esa Europa de la innovación técnica. Lo indígena es lo que se aferra conservadoramente a su tradición, a sus usos y costumbres, a su pasado; de modo similar, el campesinado, tanto trabajadores como terratenientes son concebidos como personas que aborrecen el progreso que los endemoniados ciudadanos les quieren traer. Se puede denostar al campesino porque no sabe de ciencia ni conoce las últimas técnicas que reinan en las ciudades: el campesino es supersticioso, ritualista. Si hay algo que se hace en el campo es repetir rituales hasta el cansancio para garantizar el buen orden y funcionamiento de las cosas. El campo representa el otro polo de la innovación: es lo retrógrada, lo reaccionario. Entonces, el gusto por mostrarse originales en algo debería ir de la mano de cierto rechazo de ese mundo de repeticiones imitativas que es el principio de la vida en el campo.

La caída de estos principios rituales involucra, al mismo tiempo, la anulación del principio trascendente, de la *mediación externa* que representan los antepasados y las antiguas generaciones para quienes se repiten los rituales. Los modelos trascendentes, entonces, desde los dioses a los ancestros son desacreditados por el cinismo urbano que no requiere de esos modelos para vivir. “Only when these transcendental models are toppled, can innovation acquire a positive meaning. External mediation gives way to a world in which, at least in principle, individuals and communities are free to adopt whichever models they prefer and, better still, no model at all”. Esto

quiere decir que las poblaciones urbanas, que son las que van a mandar a las naciones, intentarían desligarse de cualquier forma de imitación para demostrar que su forma de organización social es suya, propia, original, sujeta a la unicidad, a la innovación de su particularidad *sui generis*.¹⁷⁷ Esto significaría que las naciones también compiten por demostrarse a sí mismas que son más innovadoras en cuanto a su administración política y que, por lo tanto, poseen formas de gobierno propias y auténticamente originales.

De este modo, podríamos afirmar que actitudes como las de Mansilla, Tapia y Zavaleta con respecto a la imitación de sistemas políticos o de modas son plenamente modernas y modernizantes. Así, el rechazo de la imitación no solo es un punto común entre los autores, sino que es un signo del posible principio de las contradicciones a las que no pueden escapar. Por ejemplo, si pensamos en la idea de que la identidad campesina es fundamental en la defensa de las clases trabajadoras en Bolivia, resulta paradójico que quienes repugnan tan abiertamente de la imitación sean precisamente quienes hablen por esa clase. Esto no es tan incoherente en Zavaleta, para quien el obrero es por principio el ser sin identidad, sujeto a la pura ley indiferenciadora del valor (*Obra* Tomo II 652-54). Sin embargo, no deja de ser potencialmente paradójico porque el precepto mismo de la auto-determinación de las masas involucraría una tendencia al esnobismo propio de quien rechaza lo tradicional y se entrega a la elaboración contingente de lo inesperado. Sospechamos, sin embargo, que esa tendencia al esnobismo puede llegar a ser incluso el principio o núcleo de la paradoja señorial, de la certeza de superioridad que mostró siempre la casta señorial

¹⁷⁷ Hay que matizar también todas estas afirmaciones, pues es evidente que en casos como en el boliviano, el deslinde entre la tradición de origen rural y las celebraciones en los centros urbanos no ha ocurrido de forma tan evidente. En Bolivia todavía se practican muchos rituales en las ciudades y son rituales que tienen su origen en el mundo rural, en la ritualidad propia de los ciclos naturales.

con respecto a los indígenas. La paradoja se redobla si consideramos que Zavaleta no deja de hablar desde una perspectiva nacional, es decir, desde la visión de una Bolivia que fuera mejor o siquiera posible. En ese sentido, queda él mismo atrapado en cierto provincialismo al aferrarse al rechazo de lo imitativo, puesto que, como vimos, ese rechazo se funda en el deseo de ser completamente modernos, de estar totalmente desapegados del terruño originario en el que se cumple con los rituales una y otra vez.

6.6 ESTADO, FASCISMO Y AUTO-DETERMINACIÓN

Ahora, aprovechando que hemos construido una línea que va desde el individuo, a los grupos y al Estado, podemos concentrarnos en éste último y en su situación especialmente sacrificial en la obra de Zavaleta. Recordemos que vimos que la democracia aparecía como el objeto de deseo que los sectores se disputarían como antes se disputaban el Estado. Cada sector reivindicaría así su *primeridad* con respecto a ese deseo. La idea de una alergia imitativa nos permite comprender también en qué medida los sectores no estarían dispuestos a aceptar jamás que su deseo es imitado. Todos aspiran a una autenticidad que les permita ser reconocidos como los agentes más importantes y dignos del proceso político. La confrontación de los sectores en torno a la democracia aparece como un paralelo a la confrontación de esos mismos sectores en torno al Estado, como nos mostró Zavaleta al describir la duplicidad de la COB y el MNR. Los sectores que coinciden en su deseo se terminan enemistando para no ver esa coincidencia. Ahora, lo que sigue es ver en qué medida este proceso puede dar origen a una trascendencia capaz de reorganizar a los dobles cada vez más indiferenciados.

Si hay algo paradójico en las teorizaciones que Zavaleta hace del Estado en la fase más tardía de su obra, esto debe ser precisamente la relación entre el Estado y la masa, sobre todo la autodeterminación de masa.¹⁷⁸ Esta formulación paradójica nos permite intuir o proponer la posibilidad de vincular al Estado con la auto-trascendencia que resulta de una crisis de indiferenciación causada por la violencia y terminada por una violencia mayor. En otras palabras, tratar de ver cómo el Estado puede ser pensado como *la objetivación de la resolución de una situación sacrificial*. Comenzaremos con la afirmación que nos parece más problemática para luego mostrar cómo creemos que aquélla tiene que ver con la noción de un *origen propiamente sacrificial del Estado* en nuestro esquema y en los desarrollos que hace Zavaleta al respecto. La aseveración a la que nos referimos es la siguiente –que proviene del denso artículo “El Estado en América Latina” de 1983, un año antes de la muerte de su autor: “Desde otro punto de vista [es decir, no desde el punto de vista del momento constitutivo], puesto que sobre el Estado no hay otro aprendizaje real que el colectivo, el localismo de la acumulación estatal es en realidad el germen del principio largo de la autodeterminación” (*Obra II* 633).

El contexto de esta afirmación es una discusión sobre el *momento constitutivo* cubano y la formación estatal introducida por los norteamericanos. Es decir, Zavaleta está explicando cómo en Cuba, los *momentos constitutivos* son los de las guerras de la independencia por su alta violencia,

¹⁷⁸ Mauricio Gil hace un análisis mucho más filosófico y teórico de estas paradojas y problemas en torno a las equivalencias que hace Zavaleta entre el Estado y otros sectores de la sociedad. Así, por ejemplo, insiste en que la única forma de pensar las diferencias específicas de cada uno de esos sectores que tienden a confundirse con el Estado por su función en la totalización de la sociedad, la única forma de pensar las diferencias, decíamos, es a través de un estudio de la especificidad local, es decir, de un análisis de lo empírico (*Zavaleta* 97). Sería la acumulación histórica la que daría las diferencias específicas de estos elementos en cada caso particular. Lo importante para nosotros es rescatar el hecho de que el mismo Gil percibe el potencial indiferenciador entre el Estado, el ejército, la sociedad civil y la masa.

pero que ese proceso no “cuajó” en un Estado burgués nacional propio sino en uno totalmente foráneo, “ilusorio, con mediaciones puramente imaginarias; [que] dieron de esta manera un elemento central para que la crisis revolucionaria ocurriera” (634). Se refiere, por supuesto, a la Revolución Cubana de 1959. El Estado debería construirse como historia acumulada de luchas y aprendizajes revolucionarios en el seno de la masa o del bloque de masa consciente o multitud. *El Estado-centrismo resulta, de este modo, una suerte de suplemento de la democracia de masas: no hay anarquía de grupos, sindical o de organizaciones sin una regulación por un Estado que funge como tercero excluido. A medida que se tendería hacia la democracia directa, se tendería también a la centralización estatal fuerte (centralización que es fascista para Zavaleta porque obedece a la reacción conservadora ante el impulso progresista y democratizante de la masa). Zavaleta piensa, en términos filogenéticos, que la humanidad concibió el Estado como resultado de una acumulación de clase; pero también piensa que esa acumulación es burguesa (porque el Estado evolutivamente se consagra con esa clase); o sea, parecería sostener que *hay que imitar a la burguesía para realizar el ideal democrático que la masa posee como algo primordial*. Es como si la masa debiera aprender de la organización estatal burguesa para poder realizar su autodeterminación a través de su propio Estado.*

Lo que nos interesa aquí es la idea de que el aprendizaje del Estado o sobre el Estado sea siempre un aprendizaje colectivo y que la acumulación de ese aprendizaje en el seno del Estado, en toda su concreción localista, sea el germen de la autodeterminación. Lo que antes era un antagonismo, ahora resulta ser una relación de complementación; la autodeterminación, imaginamos que se refiere a la de las masas, se concreta y se da en el Estado, a través del Estado, es decir, *en su antagonista*, el Estado Nacional y burgués. ¿Cómo podemos conciliar esta noción del Estado con la que lo presenta como un antagonista o como EL antagonista de la clase obrera y

la masa bolivianas? Es en este punto donde pensamos que es importante recurrir a la noción del Estado como resolución institucionalizada y moderna de toda crisis de indiferenciación o sacrificial. La teoría del Estado zavaletiana nos da una noción parecida. Siguiendo la explicación que da en “El Estado en América Latina”, tenemos, primero, una apreciación de la violencia anterior a la constitución del Estado o de una nueva etapa estatal. Así, Zavaleta puede afirmar:

Un episodio factual profundo, la violencia o el hambre en gran escala, producen el allanamiento o aquiescencia hacia las nuevas creencias. Está claro que no hay ningún acontecimiento que remueva las convicciones sobre la vida como la muerte general, asumiendo por ello que ocurre en forma más o menos global, para todos. [...] Es evidente que hay varias formas de disponibilidad, pero también que la mortandad es sin duda creadora de disponibilidad social, porque los que viven están llanos para la recepción de nuevas creencias, que, en último término, son las creencias que resultan del acontecimiento. La violencia por tanto es una forma no mercantil de formación de intersubjetividad, sin duda la más dramática. (633)

Son las situaciones de excesiva violencia o la articulación de una intersubjetividad por el desarrollo del mercado interno, es decir, de una reciprocidad extendida, las que posibilitan o constituyen el fondo sobre el cual se erige un Estado y su interpelación. Zavaleta está retomando, como es de imaginar, las nociones de Gramsci, en vistas de comprender cómo funcionaría un proceso de reforma moral e intelectual. Es por eso que le interesa tanto el hecho de que la población pueda adquirir nuevas creencias como parte de la formación de un nuevo Estado.

Lo que más queremos destacar aquí, sin embargo, es el hecho de que la violencia genere una situación de disponibilidad tal que sea posible construir una nueva explicación o creencia histórica a partir de ese momento. Una vez más, no es difícil acercar esta secuencia de la que propone la teoría mimética: es la exacerbación de la crisis, el momento culminante de la escalada, aquél, precisamente, en el que la reciprocidad violenta ha anulado las diferenciaciones culturales más arraigadas, lo que propicia la unanimidad conciliadora del mecanismo sacrificial. Es a partir de esa situación que se puede construir una mitología en torno al modo en que fue resuelta esa

crisis. La idea de que una violencia mayor a la violencia recíproca que se ha esparcido por toda la sociedad consiga dar fin a esa situación es uno de los principios detrás de la lógica del sacrificio. El precio de esa mayor violencia, sin embargo, ya no es únicamente la polarización de todos contra uno, sino la muerte masiva de ciudadanos en una situación de guerra civil o de enfrentamiento generalizado.

Éste es un aspecto que cabe destacar. Tenemos aquí la noción de una crisis nacional general que incluye un exceso de violencia y que por eso mismo termina conformándose como momento constitutivo: ¿no habíamos encontrado ya esta secuencia en los diferentes acercamientos que hicimos a la noción de revolución y de crisis nacional general? ¿Cómo explicar la vocación del marxismo por generar una situación revolucionaria, de crisis nacional general, tal que por su violencia propicie una nueva disponibilidad? ¿No será que, precisamente, el marxismo se presenta como un esfuerzo último por acabar con la violencia crónica a la que expone el capitalismo con su inagotable estado de crisis? Pero si aceptamos esta posibilidad, incluso en el esquema zavaletiano, ¿no deberíamos apurarnos en distinguir este tipo de violencia que busca acabar con la violencia del capitalismo con esa otra violencia que tiene la misma finalidad y que se presenta como un *doble monstruoso* de la idea misma del comunismo, el fascismo? La noción que tiene Zavaleta del fascismo corresponde con esta noción de una violencia superior a la violencia que introduce el capitalismo con su constante estado de crisis. Son, una vez más, las capas intermedias y pequeño-burguesas las encargadas de postular ese tipo de Estado (*Obra* Tomo II 413-14). Es el modo de poder que la burguesía utiliza cuando presiente que va a perder el poder que le da su dictadura estatal. Es, por lo tanto, una reacción recíproca a la amenaza que siente venir desde el proletariado o la masa cuando uno de estos se comienza a organizar. La auto-organización de la masa que proyecta la necesidad de su propio Estado amenaza la existencia de su doble monstruoso, el Estado

nacional burgués. La acción recíproca por parte del Estado burgués que demanda la crisis revolucionaria o crisis nacional general es el establecimiento del Estado fascista.

La escalada de la violencia recíproca no puede decidirse porque solo alcanza el momento de la polarización. Sin embargo, una vez alcanzado el Estado, la purga podría comenzar a favor de uno de los bandos y, de este modo, la diferenciación definitiva entre los dobles monstruosos podría establecerse. La reacción fascista del Estado burgués es, por lo tanto, el gesto sacrificial, conspiratorio que busca deshacerse de ese doble suyo que es la masa. En este sentido, es interesante que sea la pequeña-burguesía la que se encargue de llevar al Estado burgués a su polo autoritario. Estas son las razones que da Zavaleta:

si las organizaciones obreras no construyen un proyecto estatal de viabilidad visible para los demás sectores, si no construyen su propio sistema de alianzas en sustitución del sistema de alianzas de la burguesía, entonces la pequeña burguesía anhela no la democracia sino la autoridad, la certidumbre de la verticalidad autoritaria. Se convierte en una clase autoritarista y esto mismo, como se sabe, tiene que ver con sus reflejos clasistas esenciales. Porque es una clase dispersa, el anhelo autoritario se instala en ella con más eficacia que en cualquier otra. Porque no puede organizarse por sí misma, desea que alguien la organice desde arriba. (415)

Nos encontramos otra vez con la figura de una conspiración o alianza entre las clases en vistas de deshacerse de otra. En este caso, es la pequeña burguesía que se apura en aliarse con el ejército para que la situación de incertidumbre generada por la crisis no se salga de control. Éste es el mismo tipo de alianza que Zavaleta describió al relatar el golpe de Estado de Barrientos contra Paz Estenssoro; se trata, entonces, de una suerte de conspiración o complot sacrificial que busca expulsar o deshacerse del sector indeseado. En este caso, ese sector es el proletariado. Y en la medida en que se requiere una alianza que sea casi unánime en la expulsión, Zavaleta señala que la base legitimadora del gesto fascista de Barrientos fue el campesinado: “el proyecto fascista puede adquirir su soporte necesario de clase; puede, en la fase siguiente, abarcar incluso los

sectores atrasados de la clase obrera (sectores pequeñoburgueses en su mentalidad)”. El fascismo sería, por lo tanto, la medida extrema ante la posibilidad de perder la hegemonía. Es decir, un gesto sacrificial de emergencia dado el nivel de desorden en que se encuentra la sociedad, dada la amenaza de otro sector.

Daríamos la impresión de que, para esa época, Zavaleta concebía la política boliviana como adicta al golpismo, es decir, en última instancia a la conjuración y a la conspiración. Así, también en una publicación de 1983, esta vez *Las masas en noviembre*, encontramos la afirmación de que el golpe de Estado es “una suerte de costumbre colectiva o, más bien, es la manera que adoptan el cambio político y la sucesión en el poder en Bolivia” (102). Tenemos aquí la confirmación de la sospecha de que el funcionamiento sacrificial, conspirativo que venimos describiendo desde el inicio de este capítulo es una constante del accionar político en el país según Zavaleta. Lo que no deja de ser curioso, sin embargo, es que tengamos, por un lado, el conocimiento de esta constancia en el funcionamiento de la política boliviana y, por el otro, una suerte de conversión repentina de las masas a la democracia, es decir, una especie de salida mágica de la costumbre secular del golpe. Esto tendría que ver con “la transformación del instinto clásico de la autodeterminación en democracia representativa convertida en una ambición de masa” (101). Es decir, es el principio mismo de la autodeterminación que está acumulado en el seno del proletariado y de la masa el que adopta la forma democrática ahora, ante la adopción dictatorial de parte del rival estatal de siempre. Sin embargo, debemos recordar lo que habíamos dicho sobre el Estado como expresión de la autodeterminación y la noción leninista de que el Estado es la síntesis de la sociedad. Podemos preguntarnos entonces si la mediación democrática anula por completo el funcionamiento conspiratorio o golpista de la política puesto que, a fin de cuentas, devuelve a la masa a un enfrentamiento con el Estado.

Reconstruyamos pues la especie de ecuación que tenemos según lo que venimos analizando. Primero, hay la noción de que el ejército es el enemigo de la masa: “Nos interesan, sobre todo, el ejército como *quid* de la clase dominante o sea que es la historia de una enemistad” (100, la cursiva es del original). Por otro lado, tenemos la noción de que “El ejército, en otros términos, [...], es la síntesis del Estado. Lo reduce a su epítome represivo, pero si ello puede ocurrir es porque el Estado mismo es la síntesis de la sociedad” (99). Por último, tenemos la noción de que la aspiración a la autodeterminación es el principio de la figuración estatal. En otras palabras, como ya venimos diciendo, la masa estaría deseando aquello mismo que la oprime: un Estado y su síntesis, el ejército. Si este esquema es correcto, llegaríamos a la conclusión de que el deseo de la masa es el mismo que el deseo del doble monstruoso de toda clase social, la clase media y la pequeña burguesía. El problema es que ése también parece ser el deseo de lo que en estos fragmentos Zavaleta refiere como la elite. De algún modo, entonces, todos los sectores involucrados se confunden por su coincidencia a nivel del deseo. Como habíamos visto desde un principio, llega el momento en el que los conspiradores se vuelven indiferenciados ante su posibilidad de llegar a apropiarse del objeto de deseo. Solo falta el momento de ruptura o de sacrificio que redefine el campo y así devuelva su identidad ideológica a los rivales. A eso parecería apuntar la teoría del golpe de Estado en Zavaleta. Sin embargo, esa teoría, como vimos, está estrechamente ligada a la otra posible solución: la de la crisis de masa, la de la situación revolucionaria o crisis nacional general.

6.7 CONCLUSIONES PROVISIONALES

En el marco de una discusión sobre el Estado, ninguno de nuestros autores parece sostener que el Estado sea algo que debe ser cambiado o cuestionado. Ambos, por lo tanto, estarían dentro de una visión hegeliana teleológica que ve al Estado como la realización suprema de la organización social. Éste sería el caso de Zavaleta, en especial, porque para él la forma estatal es necesaria para que el proletariado adquiriera el poder para realizar el socialismo en Bolivia. Sin embargo, esta fascinación por el Estado no dejaba de estar marcada por una ambigüedad y ambivalencia fundamentales pues el modelo estatal que se tenía era el modelo burgués y, por lo tanto, su asalto involucraba ceder en cierta medida a sus formas. El principio fundamental de que uno se volvía en lo que era su rival y enemigo comenzaría a desarrollarse en este punto. En última instancia, el Estado aparecía confundido con su función represiva fascista y su síntesis edil, pero también con su presencia nacional-popular en tanto que óptimo social que se verifica en la nacionalización real. En este sentido, el fascismo o hegemonía negativa, es decir, hegemonía que se da por la fuerza, era el doble monstruoso de la hegemonía positiva de un Estado Nacional-popular que depende del desarrollo de un óptimo de penetración en la población.

Ahora, la hegemonía tan deseada y aspirada, porque precisamente poseída por los sectores burgueses, aunque de forma débil pero inexplicablemente eficaz, dependía de un juego que no pudimos sino calificar de sacrificial. En efecto, la forma en que Zavaleta concebía la práctica política boliviana tanto a nivel individual como a nivel sectorial y de clases dependía del constante manejo de intrigas y pactos en vistas de expulsar y excluir a sectores ya no deseados. Esta concepción de las cosas nos permitió no solo acercar la narrativa de *Julio Cesar* que analiza Girard del modo en que Zavaleta describe la conjuración de noviembre, sino que, además, nos hizo constatar que la concepción de la política era similar a la de un proceso sacrificial. Este

acercamiento coincide con el que vimos a propósito de la crisis y de la secuencia que propusimos que existiría entre la crisis estatal o crisis nacional general, la aparición de los grupos por la falta de hegemonía, la formación o concentración de los antagonismos en dos fuerzas rivales que tienden a ser dobles, la situación de guerra civil y el Estado que busca deshacerse del doble monstruoso que significó el rival. Ahora, la habilidad con que el Estado nuevo o el reforzado sea capaz de librarse de su doble está sujeta a su capacidad para forjar alianzas y pactos con otros sectores, siempre en términos sacrificiales que proyectan una posible expulsión definitiva futura.

Esta concepción de las cosas, sin embargo, estaría en claro antagonismo u oposición con la idea democrática que supuestamente tolera la existencia de varias corrientes políticas sin que se necesite eliminar alguna para que otra ejerza el poder. Lo curioso es que, desde el inicio de los 80 y con la crisis nacional de 1979, Zavaleta adopte una postura totalmente democrática y que reivindique una tendencia similar en la masa y en el proletariado. Esta tendencia nos hizo pensar en una suerte de consenso democrático o moda que hacía que los actores se presentaran a sí mismos y a los sectores que favorecían como los más importantes y primeros paladines y defensores de la democracia. Habría que preguntarse, sin embargo, si esta concepción democrática está demasiado alejada de la concepción anterior de la política. Porque, por un lado, Zavaleta nos dice que la autodeterminación está vinculada al Estado por principio y, de forma similar, la autodeterminación se da plenamente con la democracia en tanto que forma de contabilidad moderna y de conocimiento de la población en términos reales. Además, los sectores ahora parecerían confrontarse no tanto en función de la apropiación del Estado sino en función de la apropiación del deseo mismo de la democracia. Parecería que cada sector es el primero en haber deseado la democracia, es decir, es el primero en tener aptitudes democráticas. Vimos que esta *primeridad* remitía a cierta alergia imitativa presente en Tapia, Mansilla y Zavaleta como aquello que

imposibilita la percepción de que por más de que se sostenga que existe una originalidad absoluta de ciertas formaciones locales, no se deja de imitar el deseo o la tendencia hegemónica global.

Mansilla nos dio la clave para concebir a la democracia como una moda, moda que él mismo no está dispuesto a criticar plenamente por tratarse de una moda introducida en el país por los sectores que parecería favorecer. Así, mientras que la modernización imitativa es criticable desde el punto de vista de lo deseable, no está mal desear en función de las modas siempre y cuando esas modas sean las que se aprecian. Y si la moda se impone hegemónicamente como único horizonte pensable, por lo que describen nuestros autores, daría la impresión de que el prurito de todos los sectores es el de demostrar su *primeridad* con respecto a este nuevo deseo recién adoptado. De pronto, los obreros, los indígenas, el empresariado y hasta el ejército se hacen los más democráticos de todos los demás sectores de la sociedad. Sin duda, se trata de una hegemonía casi unánime de la democracia; ese tipo de hegemonía que se nos mostró como un límite inaccesible del deseo político. Una hegemonía tan cercana a la unanimidad que ya no presenta sectores rivales que sea necesario eliminar en vistas de establecer un orden deseado.

Tenemos, por lo tanto, una figuración del Estado como centro de la atención de los sectores, una centralidad que luego es otorgada a la democracia. Esta centralidad es también la que otorga a estos “objetos” el carácter metafísico, el que les da la capacidad de poder cambiarlo todo en el orden vigente. Sin la adquisición de estos objetos codiciados, los sectores estarían condenados a fracasar. Sin embargo, ésta no será la única causa de sus fracasos. Como veremos, hay otras razones por las que el Estado moderno no puede ser alcanzado por los diversos sectores que rivalizan a su alrededor. Se trata de las cuestiones que van más allá de las determinaciones puramente económicas o estructurales y que tienen que ver con las formaciones culturales. Estas herencias en el comportamiento son las que en última instancia imposibilitan el acceso a un Estado

moderno y a una modernización real. Estudiaremos en lo que sigue a esos obstáculos internalizados e insalvables que, al confundirse con la totalidad de la sociedad, se hacen también obstáculos invencibles a la hora de conseguir la tan codiciada modernización.

7.0 **CAPITULO 6: PARADOJA SEÑORIAL, PRECONSCIENTE COLECTIVO Y CARÁCTER CONSERVADOR**

Bolivia, en suma, es hoy más señorial, católica e hispánica que nunca.
René Zavaleta Mercado

*Yo creo que los oprimidos mismos creen de alguna manera en la ideología de los
opresores.*
René Zavaleta Mercado

*The drive to imitate the conspicuously powerful and materially wealthy leads us to
willfully adapt to the given economic order. In the same way, the impetus to match or surpass the
others' achievements in lifestyle and power provides the raw energy of the modern economic
process.*
Erich Kitzmüller

*Lo que este hecho tristemente refleja es que las fuerzas feudales de Pakistán son el
«aliado natural» de la democracia liberal...*
Slavoj Žižek

7.1 **EXPLOTADOS, EXPLOTAOS**

En este capítulo nos proponemos estudiar la forma en la que una de las estructuras descriptivas más comunes en los análisis sociológicos no solo de las sociedades latinoamericanas sino también de otras sociedades post-coloniales aparece en nuestros autores. Se trata de la idea de una suerte de colonialismo interno o de un mecanismo que permite que las estructuras clásicas de la explotación, la discriminación, la exclusión y la marginación sociales se repitan de forma casi

inevitable a pesar de los esfuerzos por terminar con ellas. Esto permitiría que su persistencia aparezca como algo hasta natural o como algo que remite a una *esencia* o forma histórica *profunda* (cosas que son sumamente similares pues las formaciones históricas de hábitos y costumbres, la cultura, el *habitus*, el gran otro, son otras tantas formas de lo que se podría concebir como una “segunda naturaleza”).

De algún modo, mucho de lo que ya dijimos nos conduce a este punto de reflexión pues es también el que interroga por la razón por la que, no solo la Revolución Nacional es traicionada, sino y, sobre todo, por qué *todo proceso de democratización social* es a la larga refrenado por un momento de reconfiguración, *reconstrucción y reincorporación de las viejas formas de dominación y explotación*. Es como si, a pesar de todos los esfuerzos de la sociedad por rebasar las estructuras que le impiden alcanzar la modernidad occidental-hegemónica (que es a la que apuntan los deseos de nuestros autores), no existiera forma alguna de deshacerse de comportamientos o fenómenos sociales, psicológicos y políticos que tienen que ver con formas pre-modernas o anti-modernas de explotación. Estos fenómenos del “preconsciente profundo” de las poblaciones que llegaron tarde a la modernidad occidental-hegemónica son los que impiden la consagración de ésta última en estos sitios. La teoría mimética también conoce este tipo de funcionamiento en dos procesos que son distintos, aunque conducen –en cierto modo– a un mismo resultado: el *esnobismo* (Girard *Mentira* 199-206)) y el *escándalo* (Veo 34-35). En ambos casos tenemos la idea de un comportamiento que regresa incluso –y quizás, sobre todo– en aquellos a quienes ese mismo comportamiento afectaba *más*. En otras palabras, nos encontramos con el problema de la situación en la que el sujeto designado para acabar con un mal moral de la humanidad por haber estado sometido a ese mal, no hace sino reproducirlo y actuar de ese mismo modo.

Podríamos postular de forma tentativa, por lo tanto, que parte del problema surge de la noción de que *no existiría ningún aprendizaje moral o ético propiamente dicho en la posición de la víctima*, del explotado, marginalizado, excluido, en fin, del subalterno. No habría ninguna garantía para suponer que el que ha sufrido de alguna condición en su relación con otros seres humanos, no vaya a adoptar esa misma actitud con respecto a otros seres humanos. Los ejemplos históricos son por demás conocidos aquí, desde los esclavos libertos que adquirirían esclavos en Brasil o los Estados Unidos hasta la organización de la esclavitud de los nativos en Liberia por parte de los recientemente liberados esclavos africanos-norteamericanos. En definitiva, pues, no se requeriría mayor explicación en la medida en que se sostuviera que *el ser humano es imitativo, sobre todo a nivel del deseo*, y que *el ser humano no tiene ninguna tendencia a la bondad de forma natural*. La preocupación por las víctimas sería, pues, un fenómeno contingente, estrictamente histórico. Lo que nos interesa, entonces, es verificar cómo este proceso que preocupa a nuestros autores puede comprenderse mejor a través de la teoría mimética.

7.2 MUNDIALIDAD DEL MUNDO

Queremos comenzar estableciendo lo que es, para la teoría mimética, una verdad ineluctable de nuestro tiempo. Se trata de la noción de que en la actualidad –el texto al que nos referiremos es de 1994– el proceso de modernización y de occidentalización de todas las culturas ha alcanzado su momento culminante. La uniformización capitalista y la homogeneización consiguiente habrían alcanzado los últimos rincones del planeta, dejándonos frente a una única forma cultural que tiene una repercusión en las otras, la occidental. Inmediatamente se nos objetará que eso no es cierto y que abundan los casos concretos de culturas que, no solo no han sido alteradas por Occidente, sino

que además conservan sus usos y costumbres, sus formas de conocimiento y cosmovisiones –sus culturas, a fin de cuentas–, de forma activa y consciente. Sin embargo, no se trata tanto de decir que ya no existen poblaciones indígenas o que todo ha sido modernizado, sino que la cultura occidental ha entrado en contacto con todas las otras influyéndolas de algún modo. Lo que tendríamos es una cultura central o hegemónica y una serie de culturas que solo podrían reaccionar ante esta cultura, perdiendo de ese modo la autonomía. De ahí que Girard responda de este modo a esas objeciones en *When these things begin* (1994):

*The destruction of cultural diversity is due less to missionaries and soldiers than it is to the strong attraction exercised by the modern West. Even Islamic fundamentalism, which appears to open up a chasm between the Christian world and the Muslim world, is perhaps only a “dialectical” reaction to the reverse –and considerably deeper– phenomenon, namely Islam’s entry into the modern world: besides, fundamentalism isn’t anti-technology, it’s not anti-modern. It is born of the observation that the modernization of these countries is necessarily an imitation of the West: that’s hard to swallow. So, there’s the desire to modernize in the name of the value that sets them apart, which is Islam. (63-64, los énfasis son nuestros)*¹⁷⁹

En esta polémica cita, encontramos elementos que fácilmente podemos trasladar a la situación de la identidad latinoamericana y a la boliviana tal como la describe Mansilla. El proceso de modernización mismo sería el que genera la necesidad de diferenciarse. Porque se ha ingresado en

¹⁷⁹ Como trataremos de mostrar en lo que sigue, Zavaleta propone una reflexión sumamente densa y profunda sobre las formas en que los grupos o las sociedades se imitan mutuamente en *Lo nacional-popular en Bolivia*, su obra póstuma. Notamos en varios pasajes que su preocupación es similar a la de Mansilla en ese sentido: dilucidar cómo la imitación material no involucra siempre una imitación en las costumbres culturales y, *por lo tanto*, en las técnicas de dominación y sometimiento del otro. En unos célebres pasajes en los que Zavaleta analiza la “dialéctica del amo y el esclavo” de Hegel –dialéctica que ocupa otras tantas páginas de la obra de Mansilla (*La crisis* 35-39) –, el sociólogo orureño destaca la importancia de la co-dependencia entre amo y esclavo (*Obra* Tomo II 251). Aunque nosotros no investigamos sobre el origen de estas ideas en Zavaleta, con la lectura del libro sumamente biográfico de Rodas Morales (39), podríamos conjeturar que Zavaleta conocía el aforismo 117 de *Minima Moralia* de Adorno.

un proceso de coincidencia de deseo, es decir, de imitación del deseo, aceptar la imitación o dejarla traslucir de forma patente sería algo “difícil de tragar”. Una vez más, nos encontramos con que *los coincidentes en el deseo se separan por diferencias que no valen ni una cáscara de huevo*: a fin de cuentas, las muy diversas y plurales formas culturales se rigen todas bajo la ley del sistema capitalista, del mercado. Esto es algo en lo que Zavaleta también insiste, y eso que lo hace en los años 60 y 70. Veamos qué rasgos importantes nos otorga el pasaje citado en lo que concierne a nuestra temática.

7.3 IMITACIÓN DE TECNOLOGÍA E IMITACIÓN NEGATIVA DE VALORES NORMATIVOS

Lo primero y más importante es sin duda la afirmación de que la imitación de Occidente se da de una forma casi automática por la fuerza de la tecnología. Esta misma noción aparece tanto en Zavaleta (*Obra* Tomo II 331) como en Mansilla. Es ese proceso de modernización imitativa en lo material lo que ya genera una clara confluencia a nivel del deseo y, solo por esta confluencia, es que surge la necesidad de *inventar tradiciones* (o de revivirlas) que permitan ingresar a la modernidad de una forma *culturalmente propia*. En otras palabras, lo crucial aquí es que *el deseo es imitado de una forma materialista*, no necesariamente cultural o psicológica: es porque se ingresa en la modernización tecnológica y económica que se adopta o imita el deseo de Occidente. Dicho de otro modo, habría algo en el funcionamiento concreto de las relaciones sociales que haría que, una vez en contacto con el mundo material occidental, surgiera también un deseo similar o el

mismo en las otras sociedades.¹⁸⁰ ¿No es ésta una interpretación materialista –y sumamente cercana al marxismo– de la situación? Notemos que incluso el lenguaje corriente nota esta situación pues el deseo de las naciones “en vías de desarrollo” es precisamente imitar materialmente el “desarrollo” de Occidente. Esto parece ser lo “difícil de tragar”; el ingreso en la realidad de la imitación involuntaria y la potencial necesidad de aceptar la imitación de lo ajeno a pesar de los esfuerzos propios.

Esta posibilidad no es ajena a la teoría mimética: la noción de desconocimiento o mal-conocimiento (*méconnaissance*), cercana a la denegación freudiana (*verneinung*), impide, incluso a nivel interdividual y no todavía colectivo, que la imitación del deseo sea percibida. Por esta razón, la diferencia a nivel de las apariencias o los contenidos del deseo se impone siempre como realidad preeminente. Este proceso tampoco es ajeno a la condición creativa latinoamericana. Tomemos el caso de la creación literaria. Se puede insistir infinitamente sobre la especificidad y la diferencia de la literatura latinoamericana, sobre su carácter minoritario, su situación periférica, o por el hecho de que da voz a sujetos normalmente excluidos de la sociedad y, por lo tanto, del mundo de las letras. Se puede insistir en todo esto todo lo que se quiera; no obstante, el deseo material de fondo sigue siendo exactamente el mismo: se desea tener una tradición literaria que

¹⁸⁰ Esta fascinación que ejerce el desarrollo técnico-tecnológico de Occidente podría ser atribuido también a la atracción que ejerce la violencia para el deseo. En efecto, si seguimos el razonamiento según el cual el deseo se habitúa a concebir la grandeza de un deseo en función de los obstáculos que se le ponen en frente, podríamos decir que el obstáculo mayor es el obstáculo que *no deja de reproducirse* una vez que ha sido superado. ¿No encontramos esa precisa figura en la forma en la que funciona la técnica y la tecnología en la actualidad? ¿No representan los avances tecnológicos la forma más extrema de violencia y obstáculos en la medida en que no paran de generar nuevos retos que no son sino la necesidad de innovar cada vez más y con más frecuencia? Nos parece que esa situación constante e interminable de crisis en la que a cada año o mes o semana se debe inventar algo nuevo es lo que atrae al deseo universalmente. El obstáculo que representa la crisis incesante del capitalismo como competencia cada vez mayor de todos contra todos es la clave del éxito de la fascinación que ejerce en el deseo de todos.

genere a su vez estudios, crítica, publicaciones, ediciones, lectores, ingresos, beneficios, empleos, etc. No importa el contenido del canon o del anti-canon, el hecho de que se requiera de una tradición literaria ya involucra un *deseo imitado*. De ahí que la forma definitiva de salir del impasse quizás sea la de declararse en contra de la literatura misma.¹⁸¹ Ahora, el problema con esa postura es que tiende a perjudicar más a quienes la postulan que a quienes deberían reaccionar a ella, como suele ocurrir en general con las acciones o declaraciones que surgen del resentimiento. La magnitud del error y el daño se pueden percibir si imaginamos otras formas de renuncia en función del hecho de darnos cuenta de que eso que deseamos es producto de una imitación: deberíamos renunciar a todo.

El proceso de modernización, entonces, en la medida en que ya es global, implica la necesaria imitación material de Occidente, pero su rechazo a nivel cultural o del contenido. ¿No estamos aquí ante una situación que podríamos describir como ideológica en un sentido marxista estricto, como el que le da Žižek (*Sublime* 49-53)? ¿No sería el identitarismo y la aserción de las diferencias sino una forma de encubrir lo que en realidad ocurre en las acciones, es decir, la imitación de Occidente (lo que ocurre a nivel material de las prácticas en el modo de producción,

¹⁸¹ John Beverley ha sido uno de los críticos literarios latinoamericanistas que ha propuesto esta idea. En su colección de artículos *Against literature*, el crítico norteamericano argumenta en varios momentos el modo en que la literatura como disciplina misma está necesariamente ligada a una noción elitista de la cultura. Aunque los dilemas a los que conduce la consideración del locus de enunciación de dicho libro son interminables, la solución nos parece la correcta: en lugar de discutir el canon o el contra-canon, lo que deberían procurar hacer los críticos que están en contra de su propia disciplina debería ser el suicidio de la misma. El gesto paradójico de apoyar un género como el testimonio o los géneros derivados del periodismo como la crónica o la entrevista nos parece lo suficientemente radical y contrario a la literatura como para calificarlo de ‘suicida’. El único desacuerdo que podríamos tener con esta postura es que, precisamente cuando quiere desacreditar por completo al poder asociado con la institución literaria, es cuando más lo confirma en su enunciación: como si a alguien en el mundo le importara lo que los literatos tenemos que decir sobre algo que no sea la literatura. Y, claro, como si a alguien, además de los literatos, le interesara la literatura (con más razón la del Siglo de oro español).

en las fuerzas de producción)? ¿Y esto no daría pie a un cambio en la definición de la ideología misma? ¿No podríamos decir que no solo no saben lo que hacen, pero lo hacen, sino que rechazan y *detestan lo que hacen y lo hacen de todas formas*? Ya no estaríamos en una situación de cinismo sino de contradicción enunciativa. Si ponemos el énfasis en las acciones y no en los pensamientos, intenciones o contenidos culturales, quizás deberíamos concluir que lo que mueve a los actores es un deseo *material* imitado de Occidente.

Nos parece que de algún modo los conceptos que estudiaremos en este capítulo tienen que ver con esta situación, aunque de una forma contradictoria. Lo que los conceptos de nuestros autores afirman, a diferencia y *a contrario* de lo que involucraría la universalización del modo de actuar y desear occidental, moderno y capitalista, es que existe en la sociedad boliviana (y quizás también latinoamericana) *una tendencia al conservadurismo*, a reproducir comportamientos que no son los de la modernidad capitalista sino todo lo contrario (los últimos refugios de resistencia reaccionaria ante la amenaza ineluctable de la modernidad). Sin embargo, a pesar de esa tendencia al conservadurismo, lo que prevalece es una constante imitación del deseo a nivel material: se desea ser igual al otro y poseer lo que el otro posee a nivel material, pero se conservan los rasgos y comportamientos pre-modernos. Es ésta situación la que creemos que se pone en evidencia en la discusión sobre las contradicciones propias de la sociedad boliviana y su tendencia supuesta al conservadurismo; es una imitación material que se da a cada estrato y que supone la certeza de que la posesión material de ciertos elementos garantizará una distinción y superioridad con respecto a lo que se concibe como inferior.

Podríamos exponernos a la inmensa paradoja que quiere que el precio a pagar para llegar a ser modernos es el de abandonar la especificidad de la cultura que constituye la diferencia nacional, la identidad. Esto es algo que Zavaleta también había notado y que había calificado de

‘esquizofrénico’ (*Obra* Tomo II 305-10). Mansilla también lo ha constatado en un texto de 2006 (*La crisis* 94-97.). Sin duda, ambos habían puesto el dedo en la llaga de una situación absolutamente paradójica, si no contradictoria, pues lo que esto nos diría es que el precio de conservar las particularidades y diferencias culturales es aceptar su carácter estrictamente pre-moderno, iliberal y anti-democrático. Esta paradoja, sin embargo, nos permite percibir algunos fenómenos con otra luz, como, por ejemplo, la manera en que las diferencias o especificidades culturales son utilizadas para explotar los puntos no legislados internacionalmente por el mercado o el capitalismo y que usualmente involucran peores formas de abuso y explotación.

El ejemplo paradigmático es aquí el de los dueños de talleres de fabricación de textiles en la Argentina y el uso que estos hacen de las tradiciones del intercambio recíproco de la cultura andina, aymara y quechua, para aprovecharse de sus empleados y así no pagarles lo que deberían por su trabajo. Como demuestran algunos trabajos etnográficos sobre la migración boliviana a Buenos Aires, no son raros los casos en los que los mismos migrantes bolivianos afirman preferir trabajar para empresarios coreanos o argentinos que para bolivianos porque estos últimos son demasiado abusivos y explotadores (Bastia 659-62). De modo similar, podríamos afirmar que el sistema de castas en la India es una forma de especificidad cultural que es conservada como tal a pesar de que anule los principios básicos del funcionamiento capitalista (Žižek *Living* 22) y que permite mantener formas de diferenciación social pre-modernas a pesar de la modernización en la que vive el país. Aceptar el carácter conservador, pre-moderno de lo particular, de la diferencia específica y de lo propio, equivaldría a *reproducir las formas de dominación* que pertenecen o provienen de sistemas históricamente subvertidos por el capitalismo, pero que aparecen como una especificidad cultural. El paso siguiente es la vanagloria y el orgullo por haber sabido conservar el sistema de dominación y explotación bajo la apariencia ideológica de que uno ha resistido a la

amenaza invasora y que se enorgullece de su propia cultura en tiempos de mayor amenaza de alienación.

Luis Tapia también ha reparado en esta situación en su propio acercamiento al tema del colonialismo interno. Utilizando el célebre texto de Sinclair Thomson, *Cuando solo reinasen los indios* (2002), Tapia pone en evidencia cómo una de las primeras formas del colonialismo interno es la utilización de las técnicas de autoridad previas, es decir, pre-modernas por parte de sectores colonizadores y que actúan como agentes de modernización. Así, en las regiones andinas se habría utilizado el sistema del cacique para mantener las autoridades y la forma de control que antecedieron a la llegada de los españoles, pero para ponerlas al servicio de un nuevo orden de poder (Tapia *Dialéctica* 28-39). Aquí encontramos un problema cuya mejor resolución para Tapia es el hecho de que toda forma de duplicación del poder de este estilo termina generando un impulso más democratizador, es decir, que hace que los grupos cuestionen incluso las formas de autoridad que percibían como legítimas porque les pertenecían culturalmente. Sin embargo, el precio a pagar aquí es una vez más el de la indiferenciación o desacralización de las instituciones que constituyen a una cultura, es decir, que la diferencian. La democratización no sería, en ese sentido, sino la continuación de la invasión occidental, es decir, la infección de un deseo de igualdad que busca indiferenciarlo todo a su paso y que instaura la fascinación con el obstáculo supremo de la crisis perpetua.

Un último aspecto de este proceso de atracción inevitable por el deseo violento de Occidente tendría que ver con la sistematicidad con la que podemos comprender este mismo fenómeno dentro del pensamiento de Zavaleta. En efecto, si el sector obrero es el que más cerca estuvo de organizar la revolución socialista, es decir, de alcanzar una modernidad acelerada, es también el que más habría experimentado la lógica paradójica del deseo metafísico. En otras

palabras, dentro del esquema zavaletiano, es el sector obrero el que parece estarse habituando a concebir el obstáculo como una condición de la bondad del objeto de su deseo. De ahí la concepción de que haya una necesidad de fracasar una y otra vez para aprender y acumular este aprendizaje en el seno de la clase. No debería sorprendernos pues que el sector llamado a realizar la meta sagrada, es decir, el sector investido por la causa suprema, aquel que tiene un contacto directo con la totalidad y su conocimiento, sea precisamente el llamado a cargar con las faltas del fracaso supremo. La paradoja señorial no estaría lejos de esta estructuración, solo que ahora en un fenómeno que incluye a la totalidad del país. No se puede alcanzar la modernidad precisamente porque se es un país tan particular que se debe exclusivamente a sus masas pero que, al mismo tiempo, es el que representa la política pura en la actualidad. Con la selección heroica o la ocupación del espacio sagrado también viene la encarnación del obstáculo puro, del modelo supremo, de aquello que no se puede rebasar. En otras palabras, si Zavaleta concibe a la clase proletaria minera como la protagonista heroica de la historia nacional, también la expone, en el mismo movimiento, a ser la principal responsable por las insuficiencias que tenga ante el desafío histórico supremo que se le ha encargado. Si un sector es designado como heroico, lo está porque se lo supone capaz de vencer un obstáculo determinado. La grandeza del obstáculo estará relacionada con la grandeza de la heroicidad; así como con la grandeza del fracaso.

7.4 UNA POSIBLE APROXIMACIÓN A LA PARADOJA SEÑORIAL

El *señorialismo* en el caso de Zavaleta, por lo tanto, tendría que ver con esta tendencia a identificar la pertenencia cultural o étnica con la resistencia anti-capitalista y con el hecho de no percibir que, en algunos casos, esos contenidos culturales poseen también rasgos de organización jerárquica de

la sociedad. Ahora, esta identificación es correcta en la medida en que los deseos anti-modernizadores significan también una resistencia al capitalismo. El problema es que en esa tendencia que resiste a la modernización capitalista se encuentra también la raíz de la resistencia a la *igualdad homogeneizadora* que debe traer consigo la modernidad. Así, hay una tendencia hacia la igualdad pero que desearía pasar de largo el momento de la subsunción real cuando las relaciones de producción adoptan totalmente los rasgos capitalistas. Nos referimos a la igualdad que trae consigo el capitalismo, es decir, una igualdad que se da al nivel del mercado, en tanto que transforma a todos en sujetos de mercado; no nos referimos a una igualdad de sujetos en cuanto al derecho o al acceso al dinero. Este momento de subsunción real es necesario para Zavaleta y es este momento el que es rechazado en la paradoja señorial.

Veamos con más detenimiento esta idea cuya definición ocupa a Zavaleta en la mayor parte de *Lo nacional-popular*. Desde la “Introducción” del libro, tenemos una clara preocupación por lo que sería la formación de “lo que se puede llamar el ‘temperamento’ de una sociedad” (*Obra* Tomo II 149). En otras palabras, Zavaleta concibe a la paradoja señorial como un fenómeno que se inscribe dentro de la forma histórica que puede adquirir una sociedad entera. Evidentemente, el entrecomillado de ‘temperamento’ no es inocente pues nos da la noción de una distancia necesaria ante un término que puede resultar comprometedor. A fin de cuentas, ningún sociólogo contemporáneo o marxista desearía verse acusado de esencialismo, de imponer una forma de ser a un grupo humano de forma intemporal y a-histórica. Evitar esta situación, hacer de la paradoja señorial un rasgo histórico, será precisamente uno de los retos con el que Zavaleta lidiará en este libro.

Hay algo curioso, de todas maneras, en la forma en que Zavaleta decide indagar en este carácter histórico y no esencial, pues va a buscar la causa primera del problema o la paradoja en

un origen, en lo que designa a veces como ‘forma primordial’. Así, en el segundo capítulo, “El mundo del temible Willka” –el que más y mejor desarrolla la noción de paradoja señorial,¹⁸² sin duda– se nos remite al momento constitutivo que sería el de la domesticación de la tierra, es decir, el momento del establecimiento de la sociedad en torno a la agricultura. Zavaleta explica:

Estamos pues frente a una suerte de *perfil último de los hombres* y, puesto que la penetración más antigua sobre la materia es la agricultura, es por eso por lo que se dice que *una sociedad es lo que es su agricultura*. Pues bien, es acá, en el modo de producción entendido en su sentido estricto o sea en la relación elemental con la productividad de la tierra, donde se puede ver hasta qué punto la sociedad boliviana, por ejemplo, *sigue siendo perteneciente* a su momento constitutivo. Esto quiere decir en síntesis que no hubo jamás nada a nivel de la distribución social o de la elaboración superestructural que impactara *esta suerte de parsimonia basal*. (222, los énfasis son nuestros)

Notemos que Zavaleta, a la hora de remontarse a las causalidades originarias de lo señorial, destaca el hecho de que la base o punto de partida que determinará a la sociedad boliviana *no ha cambiado* radicalmente en ningún momento y que, por lo tanto, sigue estando apegada al funcionamiento agrícola de su momento constitutivo. Con ese punto de partida ya tenemos un importante dato sobre los rasgos señoriales o conservadores de la sociedad boliviana. Sabemos que, para el marxismo, el campesinado es un “resabio” de la pre-modernidad, es decir, aquello que se resiste a

¹⁸² Tan central es esa paradoja en ese capítulo que, en el siguiente, Zavaleta no duda en afirmar que es exactamente eso lo que ya ha explicado en el anterior capítulo. Así, según nos dice, “[c]omo hemos visto en la articulación particular de lo señorial (la inserción de complicidad); esto mismo debe abarcar importantes sectores de los propios oprimidos porque hay siempre uno inferior al último de los inferiores y la consagración de las jerarquías no reconoce una lógica inteligible” (298). Con esto queremos subrayar cuán central es el concepto de paradoja señorial para el pensamiento del Zavaleta de ese momento, antes de su muerte en 1984. Uno podría postular que lo que está en juego en lo que llegó a escribir de su proyecto de libro se concentra casi de modo exclusivo en ese concepto; es interesante pensar, en este sentido, que el desarrollo del libro en sus otros capítulos tendría que haberse orientado a desarrollar el concepto de *nacional-popular* que se anuncia en el título, concepto que fungiría como una suerte de opuesto monstruoso del de *paradoja señorial*.

cambiar a pesar de los embates de la modernidad liberal y capitalista. Es la relación estrecha con la tierra la que determina la reproducción de comportamientos señoriales porque el señor es siempre, a fin de cuentas, *un señor feudal*, un señor con su tierra y sus siervos, y son seguramente esos privilegios los que jamás estará dispuesto a perder. En torno a la posesión de la tierra se forjan también las formas jerárquicas de relacionamiento que obedecen todas a la centralidad de la relación *sagrada y mística* del señor con su terruño. Los privilegios de sangre son así similares a los privilegios de tierra y la patria adquiere los rasgos de un derecho biológico de nacimiento. A la larga, pues, se establecen las relaciones entre el *pater*, la patria y la descendencia, es decir, la sangre, la herencia de casta.¹⁸³ Aunque el establecimiento de estas relaciones no es universal y hay que esperar encontrar excepciones al mismo sobre todo en lo que concierne a la relación con la tierra que tiene el indio del Altiplano andino. En este caso, no se establecería una relación entre la tierra y la sangre, sino que se establecería una relación entre la tierra y la vida. Esto cambiaría bastante la concepción que tiene Zavaleta.

Ahora bien, si las sociedades estuvieran tan determinadas por su forma originaria, es evidente que no podrían nunca modernizarse y que la modernidad sería un milagro inexplicable. Sin embargo, tal cosa no es así y la modernidad es capaz de existir en sitios donde la agricultura es todavía un factor preponderante. Zavaleta, por lo tanto, busca más que nada una razón para el *arraigo de la forma pre-moderna* en Bolivia más que una ley de funcionamiento de todas las sociedades. En Bolivia, la agricultura predominó y predomina, es ella la que determinará, por lo

¹⁸³ A propósito de esta problemática antropológica, Girard y algunos de sus seguidores se apoyan en las obras de Arthur Maurice Hocart, quien da una explicación del origen de los reyes y del parentesco como producto de rituales; del mismo modo, el resto de las instituciones surgirían de un similar proceso de ritualización. Aunque la etimología no lo confirma plenamente, podría existir una relación en el origen de términos como ‘king’ y ‘kinship’, éste último estando en el origen del término ‘kind’.

tanto, las formas superestructurales de las relaciones sociales. El otro aspecto que debemos destacar de la cita que acabamos de hacer es el que tiene que ver con la idea de cierta eficacia superestructural: la cita parecería decirnos que es ésta última la llamada a modificar las determinaciones, en última instancia, del momento constitutivo agrícola. Serán, por lo tanto, las distintas *interpelaciones hegemónicas* las que vayan a ir modificando la determinación de la tierra y serán esas interpelaciones las que más o menos acerquen a la sociedad de la subsunción formal, primero, y real, luego, al capital. *Lo nacional-popular en Bolivia* puede leerse como una historia de esas formas de interpelación parcialmente hegemónicas que irían constituyendo el “temperamento” de la sociedad boliviana. Conviene que nos acerquemos, entonces, al modo en que Zavaleta concibe el fracaso de esas interpelaciones en la medida en que buscan establecer la modernización, pero fracasan por el regreso a una situación señorial que remite, como sabemos ahora, al momento constitutivo agrícola.¹⁸⁴

La importancia de la *tensión* entre la forma primordial del momento constitutivo originario y las futuras articulaciones hegemónicas es lo que hace que, en última instancia, exista la noción de un substrato que, detrás de cada articulación histórica, subsista. Así, Zavaleta explica cómo concibe este substrato a pesar de las diferentes articulaciones sociales que se van sobreponiendo al momento constitutivo originario. En su explicación, se refiere a una “*boutade*” de Paul Claudel según la cual éste habría definido a Francia como “eso en lo que se piensa” (228). De este modo, el sociólogo orureño se propone reflexionar en torno a lo que habría querido decir el poeta francés,

¹⁸⁴ La importancia de este momento constitutivo se puede verificar en el modo en que la embajada norteamericana misma hablaba de una riqueza de recursos naturales para el desarrollo agrícola del país desde 1950. Así nos lo hace saber Juan Carlos Zambrana en su artículo “Destrucción de naciones” donde comenta los documentos desclasificados en los que la embajada norteamericana se comunicaba con su gobierno. Ahí se habla de la riqueza de Bolivia en términos agrícolas y de la posibilidad de desarrollar una autosuficiencia alimentaria.

llegando a la conclusión de que: “ideológico o no, este cuerpo social [a lo que Claudel se refería con ‘Francia’] recorre la historia desde los galos hasta los franceses posrevolucionarios, a través del esclavismo, el feudalismo y el capitalismo, o sea que aquí se definiría la formación en su identidad atravesando el devenir, su articulación” (229). Sería éste el substrato al que tantos escritores e intelectuales bolivianos habrían tratado de dar sentido, de definir, de explicitar, de comprender y de comentar. En el caso de Bolivia, esas figuraciones serían siempre contradictorias: “En todo caso, si Bolivia es eso en que se piensa es sin duda a causa de cierta convivencia prolongada entre imágenes contradictorias acerca de la propia formación”. Retengamos, sin embargo, el hecho de que Zavaleta observa el ejemplo francés como un modelo de lo que también habría que descifrar en Bolivia. El modelo, por lo tanto, sigue siendo occidental, europeo; a pesar de que se lo rechace al denunciar con vehemencia la xenofilia oligárquica.

El siguiente punto que cuestiona Zavaleta es el de la posibilidad de concebir las formaciones estructurales indígenas, es decir, sus relaciones de producción, como formas determinantes de la Bolivia actual. En este punto es que comienza a hablar de ciertas figuras de *determinación recíproca* entre los principios que deberían *normalmente oponerse*. Estas especulaciones nos resultaron sumamente atractivas porque nos remiten, en la teoría mimética, a la idea de la *imitación de los antagonistas* o rivales por reciprocidad violenta. Una vez más, si le creemos a Hugo Rodas, este tipo de razonamiento –que parecía estar volviéndose en un núcleo obsesivo en el último Zavaleta–¹⁸⁵ podría vincularse a las lecturas de Adorno y al aforismo al que

¹⁸⁵ Se puede revisar, por ejemplo, el artículo “Forma clase y forma multitud en el proletariado de Bolivia” donde, en un pie de página, alega de forma epigramática que pensar al enemigo o rival es ya pertenecerle de algún modo (*Obra* Tomo II 573). Esta idea se repite en otros tantos artículos de la época, como el último que escribiera para la revista *Uno más uno* de México (*Obra* Tomo III V I 812), y es uno de los puntos más importantes en la reflexión hecha en *Lo nacional-popular* sobre la paradoja señorial.

ya nos referimos más arriba. En el fragmento sobre el que deseamos concentrarnos, Zavaleta habla de la relación que existe entre esas “formas comunitarias” y aquellos que buscan iluminarlas en vistas de modernizarlas. He aquí el pasaje:

Debe decirse aquí no sólo que las formas comunitarias no han sido disueltas a partir del núcleo que emite (en teoría) la iluminación sino que, aun en el grado en que ello ha ocurrido, que es débil, *no se puede practicar la abolición sin que el núcleo que ilumina o suprime conserve cierta resaca o subdeterminación* de parte de aquello que ilumina o suprime. (230, el énfasis es nuestro)

Estos momentos son los que anteceden a la hora en que Zavaleta tratará la llegada de los españoles a la región como otro momento constitutivo que permitiría explicar la persistencia de lo señorial. Así, pues, una vez admitido el hecho de que siempre queda una “resaca” de lo que se habría buscado eliminar, Zavaleta acepta la posibilidad de atribuir el origen jurídico-político de lo señorial a la *articulación* de la forma primordial con la colonia, es decir, a la forma institucional que era la Audiencia de Charcas.

Es posible decir que toda *la sistematización jurídico-política cupular* proviene en efecto de la Audiencia de Charcas, pero ella significaba algo sólo en la medida en que era la superestructura del mercado potosino, el mercado potosino a su turno era una forma particular de mercantilización que sin duda *tuvo que adaptarse a las reglas de la formación primordial*, que es la que se encontraron los conquistadores. (los énfasis son nuestros)

Lo que tendríamos aquí, entonces, sería la noción de que la combinación de la formación agrícola o primordial, en términos de Zavaleta, y el momento constitutivo de la conquista dan como resultado una primera “formación económica y social” que caracterizará a la futura nación boliviana. El síntoma de este momento sería la minería. Esta posibilidad parece confirmada por la oración que viene inmediatamente después de nuestra anterior cita: “Si el punto de partida se define de una manera tan voluntarista, es decir, si se refiere al actual Estado boliviano, lo mismo podría

decirse o que todavía no ha concluido su proposición o que arranca de la Independencia, como momento jurídico-oficial de existencia”.

7.5 UNA POSIBLE INTERPRETACIÓN DE LA APROXIMACIÓN

¿No encontramos en todo el razonamiento anterior la idea de un encuentro de dos influencias culturales o superestructurales que, ratificadas a nivel jurídico-estatal, se reproducen con todas sus falencias hasta la actualidad? ¿No estamos ante algo extremadamente cercano a la noción de Mansilla de una doble herencia del “patriarcalismo indígena precolombino y del autoritarismo ibérico-católico” (*Carácter* 48)? Aunque los términos no sean los mismos, lo que ambos pensadores parecen estar postulando es la pervivencia de una herencia o legado que tiene su origen en uno de los momentos constitutivos más antiguos de las formaciones económico-sociales latinoamericanas: la conquista. Antes de seguir indagando por esa posibilidad, notemos rápidamente que lo que tendríamos como el “carácter” señorial o conservador de la nación boliviana en su totalidad se habría dado como la judicialización de la relación jerárquica instituida por la violencia del momento constitutivo, es decir, de la Conquista. Esa judicialización, sin embargo, nos diría que el carácter de la herencia se iría asentando más del lado de lo hispánico que de lo pre-hispánico.

Esto podría significar que ambos autores proponen algo muy cercano al proceso de mitificación de la violencia descrito por la teoría mimética: el momento constitutivo de la violencia extrema (que vimos que es siempre un momento de muerte y crisis) solo puede ser totalizado a través de una judicialización que se quiere trascendente y hegemónica, que instaura una jerarquía (vigente e inmodificable hasta el día de hoy). Notemos cómo cada elemento que venimos de usar

en esta descripción corresponde con aspectos que hemos ido destacando en capítulos anteriores. La totalización jurídica a través del Estado trascendente solo puede darse por medio de una hegemonía particularista que se instaura como universal y que adopta desde entonces en adelante la función de elemento superior de la jerarquía. Así, por más de que en su interior la jerarquía sea invertida, la totalidad seguirá estando marcada por la figura que consiguió la hegemonía trascendente en el primer momento constitutivo. El problema de la totalización estaría vinculado al momento constitutivo en ese preciso sentido: ¿a partir de qué momento temporal se puede concebir la totalización? ¿Cuál es el momento constitutivo que funge como punto nodal de la totalización y que permitiría conocer las articulaciones posteriores en función de momentos constitutivos subordinados?

Concentrémonos por un momento en esta interpretación y tratemos de comprobar su eficacia. Zavaleta va a discutir, unas líneas más abajo de lo que nosotros acabamos de interpretar, la cuestión de la totalización. Con ello, regresa a la comentada “*boutade*” de Claudel y cierra de ese modo su esfuerzo por dar cuenta de lo que está en juego en la definición de algo como la “paradoja señorial”:

Lo que dice por tanto esta noción es que no sólo el mundo social puede ser comprendido como una totalidad, totalidad que por lo demás puede ser conocida, sino que la sustancia social que emana de ella (de la totalización) puede y en realidad debe ser traducida a los acontecimientos superiores o inferiores, pero significativos, que forman su historia interior. En otros términos, por la presciencia a la Claudel, México es México, a través del sistema despótico-tributario, de la Colonia, de la República, del porfirismo y de la revolución burguesa. (231)

La noción de totalidad es lo que permitiría pensar una continuidad histórica de un fenómeno que a la larga viene a dar remate o caracteriza el todo que clausura. La paradoja señorial sería precisamente ese cierre de la totalidad porque sería algo comprobable en cada momento de la historia boliviana, o al menos en los “acontecimientos superiores o inferiores, pero significativos”.

No estamos muy lejos, como dijimos, de un esfuerzo descriptivo de la totalidad social como el que propone Mansilla con su categoría de “carácter conservador del preconsciente colectivo”, ni tampoco de lo que los teóricos de la descolonización conciben como el colonialismo interno. Rescatemos algunos rasgos más de esa paradoja en Zavaleta pues esas precisiones resultan fascinantes para la teoría mimética.

7.6 PARADOJA SEÑORIAL Y TEORÍA MIMÉTICA

La cuestión que se plantea es cómo sería posible que un afán modernizador como el de las clases dominantes en Bolivia siempre se vea contrarrestado por un comportamiento anti-moderno, anti-liberal, anti-capitalista y, en última instancia, en contra de la ley del valor en tanto que ley de igualación. Además, ¿cómo es posible que esa imposibilidad no solo se dé en la clase dominante, sino que se replique de forma inevitable en las clases subalternas? Pues bien, Zavaleta, en una sección en la que utiliza un epígrafe de Proust, de la novela *A la sombra de las jóvenes muchachas en flor*, dice que

[c]ada sociedad, en efecto, [...] tiene un conjunto de ‘creencias invisibles’ o, si se quiere, tiene una religión que la agrega (*religatio*) en el sentido que dio Durkheim a este concepto. La producción de la *sustancia social* o sea el equivalente general considerado como un hecho no meramente económico, en otros términos, el cemento social global, todo ello se refiere siempre a lo mismo. (249, énfasis y cursivas del original)

No nos debería sorprender que Zavaleta decida comparar la unidad de la formación social con la unidad misteriosa que otorga lo religioso, pues hemos visto en qué medida no es posible ventilar totalmente la dimensión de lo sagrado de las teorizaciones del Estado y la sociedad. Lo sagrado parece reaparecer tanto del lado del Estado como del lado de la sociedad, de lo social: tanto del

lado de una auto-exteriorización como del lado de una suerte de inmanencia pura (lo que representaría la acumulación en el seno de la clase o de la masa). En este caso concreto, esa auto-trascendencia de lo social estaría del lado de lo social, en su sustancia misma, como parte de ella.

Zavaleta está buscando, por lo tanto, ese elemento que hace que la sociedad permanezca ligada en sus componentes, en sus grupos y clases. Esa ideología que parece permear a toda la sociedad boliviana tiene que ver con el óptimo o ecuación social, porque también es la medida en que el Estado está inmerso en la vida de la sociedad civil y la medida en que la sociedad civil influye realmente en el Estado. En otras palabras, el óptimo se dice del nivel cada vez mayor de igualdad entre los que, como vimos, son concebidos secularmente como rivales, como antagonistas. Estado y sociedad civil deben hacerse dobles, es decir, deben pasar por un proceso de indiferenciación en el que al final solo quedará vigente uno de los antagonistas. Para Zavaleta, lo ideal sería que lo que quede sea siempre el lado Nacional-popular; sin embargo, lo que ocurre es usualmente lo contrario. Es el lado Estatal y conservador, es decir, señorial el que vuelve una y otra vez.

La contradicción es mayor en la medida en que la población boliviana en su mayoría debería haber abogado siempre por una pervivencia del momento rebelde, es decir, del momento en que la sociedad civil o el polo de masa lleve la batuta de la situación. Sin embargo, la lección parece ser lo contrario a lo postulado por la teorización de la acumulación en el seno de la clase, en lugar de aprender de las diferentes instancias históricas de rebeldía, se insiste con el mismo error.¹⁸⁶ En otras palabras, el sector que más se vería favorecido por un cambio con el

¹⁸⁶ A este momento, Rafael Bautista lo ha designado como el “momento Termidor”, momento en el que cualquier gesto revolucionario no puede sino aparecer como conservador por la configuración del poder al que se ha llegado.

funcionamiento de las cosas es el que más termina reproduciendo ese comportamiento. Esta lógica, como dijimos, aparece claramente en la teoría mimética.

El fragmento de Proust que cita Zavaleta se vuelve así fundamental para comprender lo que está tratando de problematizar. Se trata de la aparente incapacidad para deshacerse del desprecio escalonado que se reproduce a cada nivel de la sociedad, incluso en los sectores más alejados de las elites dominantes. Veamos el epígrafe en detalle:

Bloch era un muchacho mal educado, neurasténico, esnob y de familia poco estimada; de modo que soportaba como en el fondo del mar las incalculables presiones con que le abrumaban no sólo los cristianos de la superficie, sino las capas superpuestas de castas judías superiores a la suya, cada una de las cuales hacía pesar todo su desprecio sobre la inmediatamente inferior. (Proust *apud.* Zavaleta *Obra* Tomo II 248)

Resulta imposible no recordar la forma en que Silvia Rivera define a su vez el colonialismo interno, a partir de una referencia a un texto de Thierry Saignes (Rivera *Violencias* 118). Nos parece que ambos pensadores están preocupados por saber las razones por las cuales ese comportamiento de desprecio de lo inmediatamente inferior, de lo casi igual, se reproduce con tanta insistencia e intensidad en la sociedad boliviana. Cabe en ese sentido recordar al personaje proustiano de Bloch. Se trata de un amigo de infancia del joven Marcel que, con el tiempo, a medida que se hace adolescente y finalmente adulto, atraviesa por una exacerbación de su esnobismo, es decir, de la certeza que tiene de parecerse a aquellos que percibe por encima de él más que a los que cree que están por debajo. Esa certeza, sin embargo, es puesta en cuestión constantemente por la obsesión y preocupación que tiene con la posibilidad de verse igualado con los que percibe como inferiores, es decir, con los que tiene como inmediatamente debajo suyo. Bloch es, pues, la encarnación del esnobismo, es decir, del deseo metafísico, del deseo que se ha construido objetos cada vez más inexistentes por negar su naturaleza imitativa.

Zavaleta se sorprende ante la inusitada situación que supone esta imitación de las clases inmediatamente superiores por parte de las inferiores; lo que se imita, en última instancia, es el desprecio, es decir, la violencia que se le opone a uno cuando quiere ingresar a ese mundo sin pertenecerle. Éste debería ser un comportamiento en una sociedad abigarrada, dividida tan severamente en sectores estancos, pues cada quien se debe percibir como lo suficientemente privilegiado como para pertenecer a uno de esos sectores ya que nunca existe uno que sea el absolutamente inferior a todos. En otras palabras, siempre se puede encontrar a alguien o a un grupo al cual despreciar. Es esta persistencia que se encuentra especularmente en clases dominantes como dominadas la que constituye, como venimos diciendo, una suerte de unidad de la sociedad, su característica diferencial: “La cuestión de *la unidad ideológica o identidad inconscientes* es una que no está resuelta en Bolivia porque *las dos estirpes* o identidades enseñan una extraña pertinacia a lo largo del tiempo. En cierto modo no quieren ser más que lo que son y entienden eso como una voluntad de no pertenecerse, de no fusión” (249, los énfasis son nuestros). La oposición de los dos sectores es su unidad ideológica, es decir, los rivales se comportan de forma absolutamente similar en su rechazo recíproco. Los rasgos conservadores de esta identidad o unidad a pesar de las diferencias han prevalecido por sobre los rasgos de rebeldía o resistencia: “Las ideas de la clase dominante no han logrado aquí convertirse en las ideas de la sociedad sino de un modo travestido aunque perseverante” (249). Zavaleta insistirá luego en que la cuestión no tiene que ver con una rivalidad estricta entre dos estirpes separadas por aspectos puramente raciales; al contrario, sería un problema cultural en la medida en que tiene que ver con una cuestión de intersubjetividad: “es la forma de la interferencia de una en la otra [de las estirpes supuestamente separadas] y en último término la imposibilidad de ver el propio rostro sin ver de inmediato el del

interlocutor histórico lo que caracteriza este mundo problemático de la intersubjetividad boliviana” (249).

Citamos en detalle para no alejarnos en nuestra explicación. Habría un modo travestido de imitación entre los sectores que componen a la sociedad boliviana; esto tendría que ver con cierta incapacidad para ver el propio rostro como es realmente en su determinación estructural, sino de verlo siempre como el rostro de interlocutor histórico, es decir, como el del antagonista. El propio rostro se presenta siempre entonces como el rostro señorial y uno siempre se tiene por señor por más de que no lo sea. Zavaleta continúa en esas páginas una búsqueda del origen de esa actitud y se remonta, una vez más, a la herencia colonial, es decir, al carácter español. Lo crucial en este caso es el encuentro con el indio en tanto que éste otorgaría la certeza de una superioridad siempre posible. Y aquí es donde Zavaleta hace su análisis más mimético que en ningún otro momento: “El punto de partida en todo caso es que donde no hay indio no hay señor. El amo se reconoce en el siervo, el indio pasa a ser la clase de la identidad del señor: ‘la verdad de la conciencia independiente es la conciencia servil’” (251). Esta dependencia se reconoce en el complejo del epígrafe proustiano pues Bloch es capaz de despreciar, pero sobre todo porque se sabe despreciado a su vez, es decir, que está imitando el desprecio que se imagina que otros, los superiores, tienen por él. El complejo de los colonizadores es también el que Zavaleta trata de describir a partir de sus citas a la obra de Romano y Tenenti, *Los fundamentos del mundo moderno*. El mundo de las castas genera esa ansiedad amplificadora de verse igualado a una casta inferior porque el acomplejado siente siempre ese desprecio por parte de quienes tiene como superiores.

René Girard también había reparado en una estructuración similar de las relaciones sociales en sus análisis de Proust. Pero él lo atribuyó al creciente proceso democrático por el que atravesaba la sociedad francesa a inicios del siglo XX. Así, “en contra de lo que se cree habitualmente, el

esnobismo no pertenece al pasado jerárquico, sino al presente o, mejor aún, al futuro democrático” (*Mentira* 199). Esto significaría que el problema de las diferenciaciones sociales viene de la mano con la igualdad social, es decir, con la realización más profunda de la democracia. Lo que Zavaleta estaría estudiando con tanta agudeza sería precisamente el modo en que ocurre la democratización social en Bolivia, con esos obstáculos señoriales como aquello que produce la reacción ante la modernidad. Pero esa reacción se da también o sobre todo en los sectores que más deberían favorecer la igualdad y esto es lo que resulta paradójico.¹⁸⁷ La introducción de la noción de imitación en el deseo nos permitiría resolver parcialmente ese problema al postular la imitación constante del polo más violento, es decir, más cercano a la indiferenciación y a la violencia. En algunas situaciones, ese polo está constituido por los grupos subalternos porque ellos emprenden la tarea más moderna y violenta de todas, que sería la revolución; sin embargo, la mayor parte del tiempo, está del lado de quienes se someten al progreso acelerado que impone Occidente y el capitalismo.

El problema que existiría con el análisis de la paradoja señorial y con el del carácter conservador estaría en el esfuerzo por buscarle un origen histórico antiguo, una especie de herencia a través de los siglos de comportamientos pre-modernos. Lo que nos sugiere la teoría mimética es que hay que invertir esa visión y concebir esas diferenciaciones esnobistas como un fenómeno

¹⁸⁷ Este tipo de actitudes de diferenciación ante cualquier excusa y para conformar exclusiones o jerarquías no es algo exclusivo del esnobismo occidental. Xavier Albó (*Paradoja* 22-29) lo parece detectar en la forma de relacionamiento en las comunidades aymaras del altiplano boliviano cuando habla de su tendencia al faccionalismo. Las comunidades indígenas estarían también sujetas a este temor causado por la posibilidad de una igualación y confusión con otros individuos o grupos que consideran como inferiores. De forma similar, un comportamiento igual de distinguido se encontraría en el análisis que Rossana Barragán hace de las cholas, según explica Luis Claros (*Traumas* 66-67), donde el hecho de pertenecer al sector privilegiado por encima del resto de los indígenas que no han alcanzado esa distinción supone un atributo de superioridad ante el desprecio de los grupos blancoides.

propio de la democratización social, es decir, del tiempo actual, de la modernidad. A medida que la democratización funciona, las diferencias de origen se hacen cada vez menos importantes y los individuos buscan refugios identitarios que garanticen la preservación de sus privilegios. De ahí que la sociedad tienda a hacerse más esnob en cada uno de sus sectores: “Como hemos visto, el esnobismo establece divisiones abstractas entre individuos que gozan de las mismas rentas, que pertenecen a la misma clase social y a la misma tradición. [...] Multiplica los tabúes y las excomuniones entre unidades absolutamente semejantes y opuestas entre sí. Insignificantes diferencias llegan a parecer monstruosas y producen efectos incalculables” (201). El problema que redobla todo esto y al cual la teoría mimética no presta la necesaria atención es al hecho de que estos desprecios y esnobismos están todos marcados por distinciones étnico-raciales en el caso boliviano. En otras palabras, los desprecios y las certezas de superioridad se dicen de un acercamiento y alejamiento del blanqueamiento, de lo blanco y occidental. Hay que notar, sin embargo, que el polo más imitado, en estos casos de colonialismo, es también el polo que encarna de algún modo la violencia originaria del momento constitutivo.

Ahora bien, habría que hacer una salvedad a todo esto pues Zavaleta, aunque no habla directamente de imitación, no deja de sugerir esa idea en estas páginas. Además, percibe la cercanía entre los rasgos modernizantes de la paradoja señorial y lo que él atribuye a una situación más tradicional. En otras palabras, el análisis que estamos haciendo está también potencialmente en el de Zavaleta. Así, en una de las definiciones que dará a lo largo de estas páginas, afirma:

Lo señorial se *identifica* (y esto tiene la certidumbre usual a toda la visualización popular) con la clase dominante tradicional, incluso al través de sus mutaciones y sucesiones y en este sentido el señor total, esto es, el señorío en el decurso del tiempo, *se parece* al capitalista total. Esta *identificación* es indudable por cuanto, acompañada la representación por el acto represivo, “el miedo al señor, es el comienzo de la sabiduría”, y, a lo último, ocurre la *distribución universal de la visión de las cosas* hasta que el esclavo *se mira* en efecto con los ojos del amo. (*Obra* Tomo II 252, los énfasis son nuestros)

Subrayamos los términos que nos permiten inferir que Zavaleta está conceptualizando algo muy similar a la imitación. La cita nos da pie para pensar que la imitación de la clase señorial es lo que conduce a la distribución del deseo señorial a toda la sociedad y, sobre todo, a quienes se ven más afectados por la existencia de esa clase. Es crucial también notar cómo Zavaleta destaca el efecto que tiene la violencia del castigo en el deseo imitativo. No habría que olvidar que esa violencia también podría provenir de la represión en las insurrecciones: se preferiría imitar el lado del orden que el del desorden. Además, resultaría interesante vincular esto con el poder militar y el hecho de que las formas de centralización estatal sean vistas como una forma de protección. El señorialismo en su identificación con el más violento sería también un deseo de protección, de seguridad, como en la oferta del *Leviatán* de Hobbes. Esto no significaría, sin embargo, que el señorialismo fuera exclusivamente español, como ya vimos, hay rastros que hacen pensar que Zavaleta lo había encontrado también en el mundo indígena, aunque es probable que en tal caso se dieran como patriarcalismo más que como señorialismo. De ahí que, después de volver a definir la paradoja señorial, Zavaleta dirá que “hay una lógica de disolución de la identidad popular que se basa en esa lealtad o servicio espiritual hacia lo señorial, *lealtad que sin duda se reparte por toda la sociedad y sus grados*. Aquí, por tanto, el que no atina a reclamar el título de señor español, reclama al menos el de señor pre-español, pero el razonamiento de lo señorial queda en pie” (252-53, el énfasis es nuestro). Como dijimos, el momento constitutivo es lo agrícola para Zavaleta y ese momento está determinado por la posesión de la tierra, de ahí pues que lo señorial tenga ese poder de marcarlo todo: “no hay señor sin tierra” (253).

Con todo, es curioso que no se maneje en estos casos la noción de imitación pues si hay algo en lo que parecen coincidir todos los sectores sociales en este esquema es en su deseo: el

deseo de la tierra.¹⁸⁸ Volvemos a la figura con la que ya nos encontramos en varias ocasiones: los coincidentes en el deseo se oponen. El antagonismo que pinta Zavaleta no podría encajar aquí mejor. Sin poder saber quién es el que desea con mayor intensidad la tierra, en un caso claro de doble mediación, lo que tendríamos es una confirmación incesante del valor de ese objeto deseado y, por lo tanto, una enemistad que funciona en torno a ese objeto. Que los rivales en torno al objeto no puedan sino comportarse de forma similar, no nos debería sorprender. Así, ambos bandos, aparentemente seguros de su diferencia específica, se enemistan al punto de hacerse dobles, dobles que tendrían que pasar a las armas y buscar destruirse. Ésa es parte de la genealogía que hace Zavaleta de la Revolución del '52 y de otros momentos constitutivos. Una enemistad secular que viene del momento constitutivo más antiguo, el colonial y que no hace sino reproducirse.

7.7 CARÁCTER CONSERVADOR Y ANTI-BUROCACIA PRE-MODERNA

Como dijimos, Mansilla parecería concebir el vínculo conservador de la nación boliviana como un producto similar, una mezcla entre la influencia ibérico-católica y la herencia indígena patriarcal. Lo interesante de su análisis, sin embargo, recae no tanto en la búsqueda de los orígenes que deja establecidos de ese modo, sino en las formas en las que detecta ese tipo de pre-consciente en la actualidad. Entre esos tantos comportamientos conservadores, Mansilla le otorga una importancia considerable al establecimiento de fuertes burocracias por parte de los regímenes populistas,

¹⁸⁸ Aquí sin duda se alcanzan los límites de la teoría mimética pues el deseo que aparece como el mismo, el deseo de la tierra, es también un deseo diferente y hasta irreconciliable. Por un lado, hay un deseo de recuperar la tierra mientras que, por el otro, hay un deseo de arrebatarla. Serían, por lo tanto, dos deseos distintos, aunque se funden en un mismo objeto. Estos serían matices que escapan a la teoría mimética.

burocracias que afectan de manera fundamental al ciudadano de a pie. La burocracia aparece en Mansilla como un apego excesivo a las apariencias de ley pero que no es sino la forma de perpetuar las relaciones de parentesco y compadrazgo, las convicciones estado-céntricas que ven al Estado como a un padre y, en general, todo lo que tiene que ver con el autoritarismo. Mansilla utiliza el término ‘conservador’ en el sentido de “*rutinario y convencional*” (*Carácter* 9, los énfasis son del original). En otras palabras, como formas de comportamiento que no son puestas en cuestión o crítica, sino que obedecen a largas tradiciones justificadas en ellas mismas. En otras palabras, Mansilla estaría identificando parcialmente lo conservador con lo pre-moderno.

Volvemos a encontrarnos con la mayor paradoja de su obra, la propuesta de un regreso a valores pre-modernos que supuestamente son racionalmente seleccionados pero que no parecen divergir mucho de lo que hubieran sido los rasgos pre-modernos sin ser seleccionados de ese modo. En cualquier caso, lo que impide la modernización correcta de las sociedades pre-modernas sería este apego a lo conservador, a lo tradicional del cual el mismo Mansilla parece ser un testimonio. La acusación de esta irreprimible conservación de las viejas convenciones recae sobre los sectores populares o ascendentes de la sociedad: “la población campesina, el movimiento sindical, los partidos marxistas, socialistas y revolucionarios, los maestros de escuela y los profesores universitarios, el estamento de abogados, jueces y fiscales, las fuerzas del orden público y los intelectuales de tendencias izquierdistas, nacionalistas, indigenistas e indianistas” (47). Son ellos los que menos problema encuentran en la burocracia porque “a estos sectores no les preocupa el fenómeno del burocratismo, el embrollo de los trámites (muchos innecesarios, todos mal diseñados y llenos de pasos superfluos), la mala voluntad de los funcionarios en atender al público o el mal funcionamiento del Poder Judicial. Soportan estos fenómenos más o menos estoicamente, es decir,

los consideran como algo *natural*, como *una tormenta* que pasará, pero que no puede ser esquivada por designio humano” (51, los énfasis son nuestros).

Mansilla se quejaría del hecho de que la burocracia y su carácter impersonal perjudican a las personas y las exponen al mundo frío de los trámites. En otras palabras, percibe que la burocracia es un obstáculo para toda la población y que ésta termina concibiéndola como una fatalidad, como algo inevitable, es decir, como algo que les toca a todos por igual. Sin embargo, es curioso que no repare en el hecho de que una de las principales formas de experimentar el anonimato de las sociedades modernas y verdaderamente democratizadas sea por medio de la ceguera absoluta a las diferencias de la burocracia. En este sentido, una de las principales figuras de la institucionalidad democrático-liberal es precisamente el anonimato, el hecho de que ninguno de los individuos posea un privilegio especial que lo diferencie del resto. Es en el campo de las instituciones y de la burocracia en los que debería desaparecer cualquier vínculo de pertenencia que jerarquice a los individuos. La resistencia que se le opone a ese anonimato por medio de la persistencia de comportamientos pre-modernos de pertenencia y vinculación sería prueba de la imposibilidad de la modernización y de un apego excesivo a los obstáculos que la imposibilitan. La corrupción en estos niveles de la práctica cotidiana sería, por lo tanto, una consecuencia clara de esa resistencia ante la igualación de la modernidad. Sin embargo, el precio de esa igualdad es también la anulación de los lazos de pertenencia pre-modernos que tienen que ver con los apellidos, es decir, con la pertenencia familiar.

En este sentido, Dupuy muestra, con el ejemplo de Brasil, cómo una sociedad no del todo modernizada tiene siempre un conflicto con el funcionamiento de la burocracia. No solo existen fenómenos de delegación del trabajo a una clase burocrática que solo se dedica a hacer los trámites de la clase dominante y de quienes le puedan pagar, sino que también es en esa instancia donde se

resucitan con mayor insistencia los dejos de sociedades pre-modernas como la jerarquía. Es ahí que salen a relucir los “¿sabe usted con quién está hablando?” que remiten usualmente a un imaginario jerárquico anterior, que justamente por la burocracia debería ir perdiendo fuerza. En efecto, en estas sociedades en proceso de modernización, pero con fuerte raigambre de tradiciones pre-modernas, “[c]’est précisément en ces moments de ‘sérialité’, d’indifférentiation sociale, que la violence éclate. Tout se passe comme si la société brésilienne était incapable de résister à l’indifférenciation du monde moderne, à l’indifférenciation libéral, à l’anonymat des relations marchandes et bureaucratiques, et que seule la violence, alors, pouvait régénérer la différenciation sociale et les rapports hiérarchiques” (Dupuy *Ordres* 195). La burocracia sería, por lo tanto, un factor de democratización y de modernización, es decir, de liberalización de la sociedad. Mansilla recaería aquí en las exigencias de una aristocracia que no está dispuesta a abandonar sus privilegios a la hora de la democratización modernizadora. Pero debemos entender que esta aristocracia no tendría por qué escapar al mismo diagnóstico que Mansilla da sobre el refugio identitario ante la amenaza igualadora de la modernidad: la aristocracia sería el repliegue identitario de los sectores señoriales.

La paradoja señorial que representaría la obra del mismo Mansilla aparecería aquí en toda su complejidad: un rasgo que debería ser tenido como modernizador es visto como un hecho conservador y rechazado de lleno. Este rechazo confirma sin duda la paradoja señorial de Zavaleta que, a su vez, es también un modo de hablar del carácter conservador de la herencia íbero-católica e indígena. Mansilla representaría, por lo tanto, a nivel de su argumentación un ejemplo consciente de estos fenómenos que mantienen a la población boliviana en un supuesto estado de conservadurismo, de repliegue ante el cambio y la modernización. Sin embargo, a pesar de ser un ejemplo viviente en su argumentación de la pertinencia de un concepto como el de paradoja

señorial, la noción que Mansilla tiene del pre-consciente conservador no está muy alejada de la forma en que Zavaleta describe la paradoja señorial. Se trata pues de una instancia que se da a nivel pre-consciente, como en Zavaleta se daba a nivel inconsciente. Se trata además de un rasgo cultural que unifica a la sociedad y que le otorga ciertos aspectos característicos. Ambos fenómenos, además, parecen involucrar una especie de fatalidad ante los posibles cambios o la posibilidad de una modernización; ambos son los obstáculos principales ante la modernización.

7.8 EL TEOREMA DEL PRE-CONSCIENTE COLECTIVO

Mansilla define su idea del pre-consciente como “[c]reencias, prejuicios, anhelos e ilusiones acariciadas por grupos sociales más o menos extensos, [que] llegan a conformar planos de una mentalidad o un espíritu supra-individual que pueden mantenerse en vigencia a lo largo de generaciones” (*Crisis* 28). Reconocemos una vez más el factor afectivo, no-reflexivo de lo que critica Mansilla, se trata de todo el substrato de pensamientos, ideas u opiniones que no convocan una mayor reflexión sino que se petrifican poco a poco como dogmas incuestionables. Estamos en la misma situación que la que predisponía a la población a aguantar estoicamente los males de la burocracia: se concibe que los pre-juicios son una suerte de dato del destino, una fatalidad. Pero el factor emotivo y subjetivo no es el único que sobresale en esta definición; también aparece el rasgo volitivo. El pre-consciente colectivo sería aquel encargado de orientar el deseo de las poblaciones a las que pertenece. Se trata de “aspiraciones aceptadas y reputadas como valederas en un campo

prerracional, que parece estar en un estado intermedio entre la conciencia plena y el terreno de lo inconsciente e irracional”.¹⁸⁹

Una primera curiosidad debería llamarnos la atención aquí. Si seguimos los razonamientos de Mansilla sobre la plebe y sus tendencias al mimetismo exagerado, su afán modernizador imitativo, deberíamos afirmar que estas poblaciones son necesariamente hiper-miméticas. Están condenadas aparentemente a imitar las modas y propuestas que surgen en los países centrales de una forma a-crítica sin un reparo reflexivo. La imitación sería, entonces, una cuestión emotiva, también. Se imitaría de forma inconsciente o pre-consciente, en función de la emoción del momento, del empuje masivo que aprueba una orientación o una valorización sin pensarlo. En otras palabras, daría la impresión de que uno de los rasgos más característicos de las poblaciones latinoamericanas y de la boliviana en particular es su carácter hiper-mimético, su ausencia de un ser propio, de una característica propia. Sin embargo, esto se ve contradicho con la idea de este pre-consciente colectivo que parece otorgar una serie de rasgos más estables a estas poblaciones. ¿Cómo es que algunos aspectos de los imitados por estos grupos pudieron adquirir con el tiempo la confirmación de ser dogmas si no fue por la continuación de la imitación de los sectores que les infundieron en primer lugar el prejuicio? ¿O es que los prejuicios tienen un origen diferente, autónomo, que no requiere de ninguna imitación? Es también posible que esos prejuicios tengan su origen en momentos constitutivos, como parece creer Rafael Bautista que asigna un reforzamiento del prejuicio colonial al momento que forjaría la nueva clase política boliviana (la Revolución de 1952).

¹⁸⁹ Para Rafael Bautista, este fenómeno es más una herencia irreprimible del “movimientismo”, es decir del MNR y de la Revolución del '52, pues es en la clase política que se construyó a partir de ese momento que se refugiaría el más hondo prejuicio político-colonial.

Mansilla niega claramente esta posibilidad. Estos prejuicios son parte de los rasgos imitativos que hemos estado siguiendo: “Este preconsciente colectivo, en analogía a la psique individual, posee algunas de las características del *super-ego* personal: está constituido por las pautas de comportamiento, los valores de orientación y los ideales normativos que son impuestos o sugeridos al sujeto desde el exterior e internalizado durante un largo transcurso de naturaleza prelógica” (29, la cursiva es del original). Nada contradictorio hasta aquí, entonces. Lo único que queda abierto es la pregunta a propósito de las modificaciones o la importancia y el peso que este pre-consciente tiene sobre la población. En otras palabras, nos preguntamos cómo es que algunas poblaciones tienen la capacidad de cambiar este pre-consciente y de no dejarse influir por el mismo y otras tantas no tienen esa facultad y se dejan influir de forma definitiva. ¿Qué hace que una cultura o sociedad sea menos susceptible de ser afectada o modificada por la formación de este pre-consciente? Pues cabe preguntarse por qué las otras poblaciones no lo tienen si las poblaciones afectadas imitaron originalmente un deseo que les viene de afuera.

Más acá de esta interrogante, sin embargo, es interesante notar que hay en este origen imitativo una similitud más con respecto a lo que plantea Zavaleta. Recordemos que dijimos que todo apuntaba a la imitación, en el caso de la paradoja señorial, sobre todo cuando Zavaleta la explicaba desde el polo de lo español. En el caso de lo indígena y del primer momento constitutivo agrícola, lo señorial nos había aparecido como ligado al problema de la posesión de la tierra; pero en el caso de lo señorial que llega con España, se trata claramente de una imitación. Una imitación que además es distribuida a todos los grados de la sociedad. Estos rasgos conservadores podrían ser, entonces, otras tantas formas de imitar lo extranjero, de imitar a la nación central y, al hacerlo, de imitar el desprecio que demuestra por las naciones colonizadas. Esto lo vimos en Zavaleta también como el encuentro con el indio que da la posibilidad de un desprecio generalizado que

luego no encontrará un punto de mayor inferioridad. En Mansilla podríamos tener la noción de algo similar en lo que está tratando de conceptualizar. Se trataría de la idea de que las poblaciones que adoptan este pre-consciente lo utilizan en contra de sí porque parte de ese pre-consciente incluye cierto desprecio de sí mismas.

Nos parece que a esta situación de angustia y parálisis superyoica es a la que también apunta Mansilla cuando describe la situación utilizando la analogía del padre de familia. Así, explicando cómo el Super-yo funciona como la instancia que interioriza las normas sociales, dice: “Estas normas son interiorizadas, como se sabe, sin una acción premeditada del propio sujeto, el que generalmente reconoce y respeta las prescripciones sociales que encarna el padre (u otras instancias supra-individuales de función similar), a pesar de la necesaria rebelión contra la potestad dominacional del progenitor (o de la respectiva autoridad política)”. Mansilla desarrolla esta analogía en el sentido que mencionamos: los modelos son las naciones del primer mundo, desarrolladas, que imponen el deseo a las naciones periféricas pero que, al hacerlo, les obligan a rebelarse y rechazar ese deseo. Nos encontramos con la situación que describimos al inicio de este capítulo, la imposibilidad de aceptar que se ha imitado un deseo y la necesidad de rebelarse en contra de quien lo ha impuesto. Lo que Mansilla no nota es que, si se imitan a estas naciones y sus valoraciones, también se debería imitar el auto-desprecio, la necesidad de verse como inferior ante ellas. El pre-consciente colectivo de los pueblos imitadores estaría cargado con el auto-desprecio y la necesidad de sabotearse a sí mismos porque nunca se logra ser lo que es el modelo.

El origen del pre-consciente colectivo conservador, entonces, estaría situado no solo en la herencia colonial española y en otros tantos rasgos indígenas, sino en la interacción misma con los centros de poder mundial. Serían estos centros los encargados de imponer exigencias ideales que hacen que el auto-desprecio sea una constante. El auto-desprecio se vería acompañado, además,

del resentimiento para con el modelo original completando el esquema que desarrolla las pasiones tristes: los celos, la envidia, el odio impotente. ¿No estamos aquí ante otra situación en la que el obstáculo prevalece de forma obsesiva por encima de los objetos de deseo? ¿No encontramos ya esa situación de algún modo en el proletariado de Zavaleta que debe fracasar en vistas de constituir su forma de ser revolucionaria? ¿No debía el proletariado interiorizar cada fracaso, acumularlo en su seno para conformar su ciencia, su conocimiento? Nos encontraríamos pues con la lógica del escándalo, es decir, la lógica que quiere que el rival, el obstáculo siempre termine sobredimensionado. Esa exageración del obstáculo es la que haría que el sujeto siempre tienda o a fracasar o a disminuirse al punto en que ya ni siquiera intente fracasar. Lo crucial, sin embargo, es la fascinación con el obstáculo que conduce al punto en que uno ya no puede deshacerse del mismo. El obstáculo se hace una obsesión a tal grado que es imposible no chocar con él, no darse con él en algún momento. Como en el caso del esnobismo, que vimos al principio, la paradoja mayor del escándalo es que la conciencia que uno tiene de esta realidad no afecta demasiado la capacidad que se tiene para eludir los problemas que suscita.

7.9 ESCÁNDALO Y PRE-CONSCIENTE COLECTIVO

Zavaleta nos había puesto en evidencia el hecho de que la obsesión señorial que trajeron los españoles incluía un complejo y un horror por ocupar el puesto inferior en cualquier jerarquía. Esa obsesión con el juicio del superior, con el hecho de que exista un superior, es lo que generaría un complejo constante en el español, complejo que lo obligaría a despreciar del mismo modo en que se imagina despreciado a los que tiene por debajo de sí. Ésta era la lógica del esnobismo, de los desprecios escalonados, de la cita que hacía Zavaleta de Proust. De manera similar, el escándalo

es una obsesión con un obstáculo que es, al mismo tiempo, el modelo del deseo. Modelo en el sentido no solo de que se lo imita, sino en el sentido de que modela el objeto del deseo: el obstáculo le da su cualidad al objeto; si el objeto es valioso es porque el obstáculo es grande. El escándalo es precisamente la incapacidad para eludir un obstáculo a la hora de conducirse en el deseo. Lo peor de esto es que el conocimiento no siempre significa una conversión, un cambio. Así como el esnob desprecia más porque se tiene por despreciado, su desprecio no acabaría necesariamente si se entera de que lo que lo hace despreciar es esa fijación con un obstáculo; al contrario, podría generar un desprecio mayor. De modo similar, el que está sujeto a un obstáculo no necesariamente lo perderá de vista si se le dice que el obstáculo lo obsesiona; al contrario, el obstáculo podría aparecer bajo una nueva luz, todavía más intensa, más atractiva.

Nos parece que la descripción que vimos en Mansilla correspondía bien con la lógica del escándalo. Para él, las naciones latinoamericanas sufren de una obsesión con el obstáculo que les sirve de modelo a su deseo. El primer rasgo, ya lo vimos, está ahí: son las naciones centrales las que imponen su deseo en las naciones periféricas. Ese deseo incluye un desprecio de sí mismas pues las naciones periféricas adoptan los criterios de evaluación de las naciones centrales, lo que las hace percibirse como incompetentes, atrasadas, pre-modernas, conservadoras, etc. Esta situación, sin embargo, solo exacerba el deseo porque el obstáculo resulta cada vez más formidable y el modelo del deseo cada vez más perfecto a pesar de que resulte odioso. La descripción que hace Mansilla corresponde casi palabra por palabra a esta situación: “Las sociedades latinoamericanas, como muchas del Tercer Mundo, se rebelaron contra sus potencias coloniales y aún hoy en día no escatiman sus críticas contra las prácticas y las políticas públicas de los centros metropolitanos, pero, al mismo tiempo, han adoptado como propios los paradigmas evolutivos de la incriminada civilización occidental” (30). Lo que estaría en juego sería pues el resentimiento

ante los daños cometidos por esta civilización y el hecho de que nunca se puede acceder a los objetos de deseo que promete. El problema es que estas naciones nunca dejan de ser el modelo del deseo de las otras y, así, el obstáculo crece a pesar de ellas y el escándalo se repite una y otra vez como aquello contra lo cual uno no puede sino ir a dar, a chocar.

René Girard define de modo muy cercano a todo esto su concepto de *escándalo*. “La palabra *skandalon* significa ‘piedra de tropiezo mimético’, algo que desencadena la rivalidad mimética” (*Orígenes* 108, cursivas del original). En otras palabras, el escándalo designa en un primer momento el obstáculo y el modelo, aquello que irrumpe como modelo potencial de deseo y que luego aparece como lo que bloquea el acceso a ese objeto. Al mismo tiempo, “*skandalon* significa incapacidad para escapar a un espíritu que lleva a rivalizar por encima de todo, que es de hecho un espíritu, una actitud, de pura servidumbre, ya que nos pone de rodillas ante cualquiera que ‘nos está ganando la partida’, sin lograr ver la insignificancia de semejante juego” (109, cursivas del original). Como vemos, el principio del escándalo podría cubrir muy bien los conceptos de nuestros autores, pues el pre-consciente colectivo conservador tiene que ver con esa actitud de tenerse siempre por inferiores y de rivalizar con las armas del resentimiento que hacen que se prefiera competir con lo que se conoce, es decir, con los comportamientos tradicionales. Es el impasse que impone constantemente el obstáculo el que hace que se recurra a medios pre-modernos o conservadores para resolver problemas que requerirían de una solución moderna. El problema, claro, es que no hay forma de escapar a esa competitividad modernizante; el mismo hecho de adoptar la otra solución, involucraría una aceptación de la rivalidad y, por tanto, de la posibilidad de tenerse como inferior.

Un último rasgo que debemos destacar aquí, es el hecho de que, para nuestros dos autores, esta estructura del escándalo que condena al obstáculo afecta sobre todo a las clases dominantes.

Incluso si en el caso de Zavaleta vimos que se podría aplicar al caso de los obreros (quizás precisamente porque los sitúa en ese puesto sagrado de conducción de la sociedad), la razón por la que esta tendencia a lo retrógrada se repite con tanta insistencia es porque afecta a las clases dominantes. Zavaleta, por ejemplo, al discutir la paradoja señorial, dice: “La verdad es que oprimir es pertenecer al que se oprime y también que mientras más personal sea la vinculación el siervo impregna más con su servidumbre al amo. El siervo es la enfermedad del amo y no su libertad; es su droga. Se trata entonces de una articulación nefasta” (*Obra* Tomo II 253). Las clases dominantes, entonces, por estar atrapadas en su mediación con las clases dominantes de países centrales o desarrollados, se verían especialmente afectadas por este proceso según el cual el complejo condena al desprecio y el desprecio condena al auto-sabotaje, al fracaso. De forma similar, en Mansilla, las elites (especialmente las del Occidente boliviano) son las que más sufren los perjuicios de una mentalidad conservadora pues son incapaces de innovar. Copiamos la cita en toda su extensión pues nos parece que posee detalles importantes:

Esta carencia liminar de confianza en las relaciones humanas –que deja traslucir *un complejo de inferioridad* alimentado por experiencias históricas de larga data– constituye también una estrategia de defensa, un procedimiento entre tanto más o menos espontáneo para hacer frente a enemigos reales o imaginarios, contra los cuales no se puede o no se debe luchar de frente. Aunque la suspicacia metódica esté justificada en términos históricos, es preciso insistir en que ella *no es favorable a un entendimiento democrático* entre los conciudadanos y tampoco a la construcción de un orden sociopolítico razonable. Si es sentida como tal durante largos periodos temporales, la inseguridad tiene un efecto paralizante sobre el potencial innovativo. (*Carácter* 74, los énfasis son nuestros)

El conservadurismo del carácter de las elites bolivianas estaría vinculado al complejo y a la inseguridad, a la falta de confianza en uno mismo y en los demás. Pero, notemos que una de las consecuencias de estos rasgos de desconfianza es el temor por perder algo, es decir, es una estrategia de defensa. Encontramos algunas de las características que habíamos visto en el mismo Mansilla a la hora de tratar de las revoluciones sociales: se trata, efectivamente, de una

desconfianza ante los de abajo, ante la posibilidad de que los que están inmediatamente debajo de nosotros, se igualen con nosotros, pero, sobre todo, ante la posibilidad que esos que se consideran como inferiores tomen el poder. Ya no es pues solo una desconfianza sino un miedo visceral transmitido por los siglos: un horror a que el otro tome el poder. El filósofo argentino-boliviano no parece ser capaz de renunciar a los privilegios que vimos que se atribuía en nuestros primeros capítulos a pesar de que esa sea la condición principal para que se acceda a una situación de igualdad formal liberal y democrática.

7.10 CONCLUSIONES PROVISIONALES

Hemos tratado de mostrar, en este capítulo, algunas de las similitudes y cercanías que tienen los conceptos de paradoja señorial, pre-consciente colectivo y carácter conservador con aquello que la teoría mimética describe como esnobismo y escándalo. Se trataba de demostrar la posibilidad de establecer un paralelismo estructural entre estos fenómenos para ver si podíamos encontrar algún dato más que nos dé mayor claridad sobre la especificidad de estos conceptos. Así, primero tratamos de mostrar cómo, para la teoría mimética, el mundo está en la actualidad regido por la influencia de Occidente. Con esto no tratamos de negar la existencia de etnias o grupos que persistan en sus usos y tradiciones, sino que la influencia de Occidente se hace sentir hasta en los sitios más recónditos del planeta. Esta influencia, claro, no significa que todos sigan a pies juntillas los comportamientos occidentales, sino que estos comportamientos ya aparecen como un parangón y punto de comparación para las otras culturas, lo que termina ejerciendo una influencia. Esto nos servía para poner en evidencia la especial dialéctica que existe entre la noción de una cultura que se conserva y evita la influencia homogeneizadora e igualadora de Occidente y la noción de

comportamientos supuestamente pre-modernos que persisten en el tiempo a pesar de los esfuerzos hechos por modernizar a esas sociedades.

De forma paralela, estas formas culturales anteriores a la modernización podían servir de parapeto ante el abismo de la indiferenciación que supondría la homogeneización que trae la modernidad. De ahí que las formas de jerarquía vigentes en esas culturas pudieran servir, paradójicamente, a la vez de resistencias a la modernización y de refuerzos de las diferenciaciones sociales que se fueron construyendo con la historia. Así, vimos que Zavaleta trataba de comprender la formación de la paradoja señorial como resultado de la forma primordial en que se dio el encuentro colonial. Por un lado, la centralidad otorgada a la tierra en el mundo agrícola indígena y, por el otro, el deseo de hacerse señor de la tierra entre los españoles. La confluencia de estas tendencias en uno de los momentos constitutivos más antiguos, el de la conquista y la colonia, mantendrían su influencia hasta la actualidad bajo el modo de una jerarquización constante de la sociedad y una certeza de que uno siempre está por encima de otro, como si el indio fuera garantía de una superioridad eterna.

Las diferentes formas de articulación hegemónica con respecto a esta forma primordial darían a percibir el sustrato que permanece como aquello que caracteriza de forma singular a la sociedad boliviana otorgándole así una identidad práctica. A este respecto, surgían las definiciones específicas de lo señorial como la insistencia en la recuperación de formas de relacionamiento pre-modernos a cada avance que se conseguía para alcanzar la modernidad. Lo señorial funcionaría, por lo tanto, como una característica de la totalidad de la sociedad boliviana pues podría describirla en su funcionamiento tanto diacrónico, a través de sus momentos constitutivos y sus articulaciones hegemónicas, como sincrónico, en todos sus grados y niveles jerárquicos de división. Encontramos a ese nivel un cierto parecido con los postulados de Mansilla y su pre-consciente colectivo de

carácter conservador. Una de esas formas que permean supuestamente la totalidad de lo social y lo caracterizan para explicar un comportamiento que se repite de forma cíclica y ritual. No estaríamos muy lejos, en este sentido, de un sustrato de tipo religioso, como el mismo Zavaleta parecía concebir, que unifica el pensamiento o los prejuicios sociales de la nación entera. Ese regreso constante del polo conservador y señorial sería, entonces, una forma cíclica de renegar de cualquier avance posible a nivel democratizador.

Luego vimos cómo es que esta idea de una paradoja señorial podría vincularse con algunas ideas de la teoría mimética y destacamos la importancia que tendría la inclusión de la imitación y de la violencia en la consideración de la reproducción de lo señorial tal como la desarrolla Zavaleta. La conclusión parecía ser que lo imitado es lo violento, lo que deja un recuerdo de violencia y, por lo tanto, aquí estaríamos en un terreno muy parecido al de la teoría mimética: el deseo más intenso, el más violento es el que más tiende a ser imitado. Esta situación podría dar cuenta parcial de lo que Zavaleta parecería estar tratando de explicar: el hecho de que el polo señorial sea más imitado a pesar de que no haya signo alguno de que tenga una hegemonía real desde el Estado.

Mansilla, por su parte, también concebía el carácter conservador boliviano como una doble herencia de las tradiciones íbero-católica e indígena. En su caso, sin embargo, la paradoja resultaba de su propia actitud con respecto a la modernidad y la modernización. Esta paradoja la encontramos en todo momento en este trabajo y es un hecho que en el pensamiento aristocrático se la nota con más fuerza. Hay un deseo de modernizar, pero no se está dispuesto a pagar el precio de esa modernización: la pérdida de los privilegios. Vimos ese rasgo claramente en lo que Mansilla concibe como un claro elemento conservador de la sociedad boliviana que sería el apego insistente a las formas burocráticas. Sin embargo, Mansilla no podría rescatar siquiera el hecho de que las burocracias son precisamente el escenario donde se juega la instauración de la igualdad que

requiere y aporta la modernidad. Esta figura de la burocracia como el teatro de los conflictos que vienen con la modernidad para las sociedades que todavía se manejan en términos de lazos de obligación recíproca, es decir, por jerarquías en función de la totalidad, nos fue confirmada por el análisis que hace Dupuy de la sociedad brasileña. Así, Mansilla estaría rechazando una vez más un factor que podría contribuir a aportar la igualdad y homogeneidad propias del anonimato moderno. Este rechazo esquizofrénico iría en contra de lo que está cuestionando precisamente, el hecho de que la sociedad sea tan conservadora.

Finalmente, vimos cómo es que Mansilla concebía el pre-consciente colectivo y en qué medida el funcionamiento del mismo como base del carácter conservador de la nación boliviana obedecía a una lógica similar a la del escándalo en la teoría mimética. Esto nos permitió acercar las dos concepciones, la de la paradoja señorial y del carácter conservador, a las nociones miméticas de esnobismo y escándalo: se tratarían de figuras que describen la fascinación con el obstáculo insalvable, ese obstáculo que hace que se aprecie el objeto de deseo pero que, al mismo tiempo, nos expulsa y nos dice que no podemos acceder al mismo. Ése sería el principio de todas las paradojas: la existencia en una misma instancia de dos fenómenos opuestos, el que atrae, el modelo y el que repele, el obstáculo. Para Mansilla, por lo tanto, la estructura del pre-consciente conservador tendría esa figura, la de un apego claro por el modelo mimético, pero al precio de tenerlo también como obstáculo, aquello que, en su omnipotencia, hace que sea imposible que la población alcance la tan añorada modernidad. En este caso, el énfasis sí parecía recaer en los aspectos imitativos de esta lógica y en el hecho de que en última instancia el problema estaría en que se reproduce el juicio de desprecio que se postula en el modelo que se imita. Ese desprecio supuesto o real es el mismo principio que haría que el esnob se desespere ante el desprecio de los que tiene por superiores y se regocije en el desprecio que siente por quienes tiene por inferiores.

8.0 CONCLUSIONES

Hay una exhibición de imparcialidad a cualquier precio que sólo es una falsa superioridad. En efecto, una de dos: o uno de los adversarios tiene razón y el otro no, y hay que tomar partido, o las sinrazones y las razones están tan equilibradamente repartidas entre una y otra parte que resulta imposible tomar partido. La imparcialidad que se exhibe a sí misma no quiere elegir entre estas dos soluciones. Si la empujan hacia una, se refugia en la otra, y viceversa. A los hombres les disgusta admitir que las “razones” de una y otra parte son equivalentes, esto es, que la violencia carece de razón.

René Girard, el énfasis es del original

There is no point in encouraging people to acknowledge their similarities, for this would do nothing but strengthen their mutual hostility.

Roberto Farneti

Hemos visto a través de este estudio algunas de las maneras en las que la combinación entre las obras de René Zavaleta Mercado y H.C.F. Mansilla con la teoría mimética producen nuevas vías para conocer el modo en que funcionaría la ensayística política boliviana. Encontramos, en ese sentido, importantes reflexiones gracias a aspectos de las obras de nuestros autores bolivianos que no siempre son tomadas en cuenta. Tratamos, pues, de estudiar nuevas vías de cuestionamiento a partir de los aportes de los autores sin tratar de sistematizar sus obras o sus pensamientos. De ahí que decidiéramos hacer un abordaje temático más que cronológico o evolutivo. Nos interesaba más ver los aportes que se podían traer a la mesa en la discusión de temas más abstractos. De ese modo, nos parece, nuestras mayores contribuciones se harían, por un lado, al conocimiento de las formas de funcionamiento de la ensayística boliviana y, por el otro, a la teoría mimética que raras veces ha tocado estos temas de forma tan directamente política y sociológica. Por lo tanto, nuestros

desarrollos nos permitieron abrir nuevas rutas de indagación en la teoría mimética a partir del análisis de algunos argumentos de nuestros autores. En algunos casos pudimos encontrar la pertinencia de las elaboraciones teóricas e históricas de uno para estudiar las ideas del otro. Por ejemplo, vimos que el “señorialismo” tal como está descrito en Zavaleta aparece en la obra y en los argumentos de Mansilla: esa incapacidad de dejar de lado los privilegios en vistas de aceptar la modernización.

Antes de cerrar este estudio, quisiéramos intentar reunir algunas de las conclusiones provisionales que hemos ido sacando a lo largo del mismo. Se trata de hacer una síntesis que nos muestre las equivalencias y diferencias entre los pensamientos que hemos estudiado. No vamos a seguir el orden de los capítulos, sino que trataremos de estructurarlos en función de una meta-teoría que incluya los aspectos que fuimos destacando. Podemos pensar estas categorías, entonces, como otros tantos modos de abordar la lectura de Zavaleta, Mansilla y de la teoría mimética. En ese sentido, un primer paralelismo estructural que encontramos o un primer núcleo de coincidencias es sin duda el de la noción de modernidad como potencia indiferenciadora. Tanto en Mansilla como en Zavaleta y en Girard y Dumouchel, la modernidad y el capitalismo introducen un proceso de anulación de los usos y las costumbres tradicionales de las sociedades a las que subsumen. Esta situación supone que la sociedad en proceso de subsunción está ahora en situación de precariedad con respecto a su organización; la política sería la disciplina encargada de reflexionar las formas de orden que podrían otorgar cierta estabilidad a este estado de cosas. Las sociedades se entregan entonces a un proceso de indiferenciación creciente. Los esfuerzos políticos buscarán dar un orden a ese proceso en vistas de contener la violencia potencial que una indiferenciación absoluta podría traer.

El capitalismo y la modernidad instituyen, por lo tanto, un estado de crisis constante en las sociedades que subsumen. Esto nos ayuda a explicar varios conceptos de nuestros dos autores como otros tantos esfuerzos por describir esta situación generalizada de indiferenciación. La idea de anomia en Mansilla, en tanto que la situación de las sociedades pre-modernas a la hora de su ingreso en la modernidad, o después del mismo, nos remite a la idea de una pérdida de los criterios clásicos de valoración. De manera similar, en Zavaleta, las nociones de disponibilidad, de crisis y de abigarramiento son esfuerzos por describir esta situación de indiferenciación. Los tres conceptos nos remiten más a la situación de la población, es decir, al modo en que la población se muestra al analista. Encontramos algunas de las principales diferencias y coincidencias entre Mansilla y Zavaleta a partir de esta noción. Por un lado, vimos cómo en Zavaleta la interpelación nacional se comportaba en un primer momento como una especie de esencia, de llamado natural e irresistible que prometía el advenimiento casi asegurado de un Estado-nacional una vez que las clases nacionales se ampararan del mismo. Más adelante, en sus escritos tardíos, Zavaleta problematizó la cuestión nacional en cuanto a su necesidad de origen, pero no puso en cuestión la necesidad de que el Estado requiriera estar ocupado por los elementos más nacionales del país. Esto significaría, pues, que la mejor forma de contener la violencia potencial en el proceso de indiferenciación sería la afirmación de una trascendencia que funja como criterio de diferenciación e identidad para el grupo disgregado. Lo nacional funcionaría, por lo tanto, como refugio ante la indiferenciación capitalista.

Mansilla, por su parte, rechaza la importancia del nacionalismo y piensa que se trata de una tentación política negativa, que conduce al autoritarismo. Sin embargo, también cree que la crisis introducida por la modernización no es algo positivo, solo que, para él, el refugio ante esa situación es el rescate muy selectivo de lo mejor de la tradición. Entre estos principios, dos fungían un papel

primordial según nuestro análisis: el de la familia y el de las jerarquías (o una organización aristocrática). De este modo, Mansilla parecería afirmar que la fuente de identidad social que contenga el avance de la indiferenciación capitalista y moderna puede muy bien ser la identidad familiar y la re-institución de un orden sagrado que diferencie a los seres humanos. En lo que concierne a la familia, el regreso al seno hogareño nos pareció mantener cierta similitud potencial con el nacionalismo de Zavaleta. Se trata de una suerte de paraíso perdido que funge luego como utopía inalcanzable: la comunidad de origen.

Nos parece que la teoría mimética nos ofrece un marco a través del cual podemos entender estas dos formas de una misma añoranza. Una de las leyes del funcionamiento humano según esta teoría es que, a medida que crece la indiferenciación, crece también la desesperación por diferenciarse y por comprobar la diferencia que nos separa de los demás. Esta paradoja, como mostramos, estaba claramente constatada por nuestros dos pensadores. Zavaleta y Mansilla, ambos, reparan en la curiosa lógica que quiere que para ingresar al mercado mundial de las naciones haya que, primero, ser una nación consolidada solo para que, una vez en el mercado, se pierda progresivamente todo criterio de identidad específica. Éste sería uno de los tantos dobles vínculos que descubrimos gracias a la lectura de estos dos autores a través de la teoría mimética.

Abstrayendo aún más esta especie de lección sobre las naciones en el mercado global, quizás podríamos proponer un postulado general. Éste se expresaría del siguiente modo: la pugna por el reconocimiento de la diferencia propia culmina con la anulación de la diferencia por la equivalencia generalizada con el resto de las identidades. Nos interesa desplegar esta idea porque coincide de algún modo con lo que André Orléan y Michel Aglietta describen como el proceso de socialización que conduce a la instauración de la moneda como universal mercantil. Según nos explican, la moneda solo surge a partir de un movimiento triple. Parte de una rivalidad recíproca

entre dos sujetos que se presentan en el mercado guiados por sus deseos miméticos; al no encontrar un criterio de medición de las mercancías que poseen, están condenados a encontrarse siempre en situación de antagonismo o conflicto. Este conflicto se expande de forma contagiosa al resto de los societarios porque estos también buscan el reconocimiento de sus mercancías en las mercancías ajenas sin que se pueda llegar nunca a un acuerdo mayor que el que quiere que cierta cantidad de mercancía A sea equivalente a cierta cantidad de mercancía B. Al final, una vez que el malestar se ha expandido por toda la sociedad, es necesario expulsar una mercancía en particular que luego funge de criterio de equivalencia para el resto. Se trata de la mercancía privilegiada “moneda”. La moneda es expulsada del circuito de las mercancías que buscan su reconocimiento por medio de la comparación con otras mercancías y se erige como el criterio trascendente de equivalencia de todas las otras mercancías (Aglietta & Orléan *Violence* 36-49). Comprendemos que el modo de reconocimiento que tendrá toda nueva mercancía o todo nuevo sujeto que traiga su mercancía al mercado será, precisamente, la equivalencia o identidad de su ser con el del ser abstracto que es la moneda. De modo similar, en nuestro postulado, las naciones buscan ser reconocidas en sus particularidades al precio de ser puestas en equivalencia con el abstracto igualador de la Nación.

Si seguimos la lectura mimética aquí, descubriremos que, así como el sagrado trascendente que rige el mundo de las mercancías es la moneda, el sagrado que regiría el orden internacional o global es el del Estado-Nación. De ahí que éste tenga un lugar sagrado en las discusiones políticas. Se podría argumentar que parte de la discusión entre liberalismo y socialismo o liberalismo y fascismo gira en torno al rol del Estado y la necesidad de mantener una identidad nacional. El Estado desarrollará, en este sentido, las características de lo sagrado dentro de la teoría mimética,

es decir, las consecuencias de su ambivalencia originaria.¹⁹⁰ Esa ambivalencia, sabemos, surge por el doble vínculo de la expulsión sacrificial: lo sagrado es aquello que se expulsa por ser la causa de todos los males (la violencia) y aquello que se venera porque con su expulsión se resolvieron todos los problemas sociales (una violencia mayor para acabar con la violencia). Lo sagrado representa, por lo tanto, una violencia capaz de contener a la violencia que antes estaba difuminada en la sociedad. Vimos en parte que esta figuración se puede comprobar tanto en Zavaleta como en Mansilla. En el primero, el Estado-nacional es el objeto de la rivalidad entre los diferentes sectores de la sociedad, entre sus clases y los individuos que las representan. Por otro lado, el Estado también es el modo a través del cual las clases nacionales consiguen incorporar el territorio y su población a la idea de Nación; esto es la irresistibilidad del Estado, su carácter unánime o aparentemente unánime, tendiente a la unanimidad, hegemónico. Ya sea bajo su forma aparente o bajo su forma orgánica o bajo su forma revolucionaria, el Estado como imposición vertical es capaz de contener las violencias de los antagonismos sociales porque se presenta siempre como entidad neutra, sin intereses sectoriales (producto de lo que Zavaleta llama el *estado de separación*).

De modo parecido, aunque rechazando rotundamente cualquier forma de Estado-centrismo o estatismo, Mansilla defiende constantemente la centralidad e importancia de las instituciones democráticas para contener las violencias y los antagonismos que, para él también, son inevitables: “la sociedad boliviana –como cualquier otra– nunca sería posible sin el conflicto” (*Problemas* 17). Sin embargo, si las instituciones son tan importantes desde su perspectiva es porque en ellas se acumulan los antagonismos sociales y es ahí donde se los trata de apaciguar (ya que no se los

¹⁹⁰ Harald Wydra ha desarrollado también las consecuencias de acercar la formación estatal de lo sagrado tal como lo concibe la teoría mimética en su *Politics and the sacred*.

puede resolver completamente). La institución que Mansilla tiene en mente es la de un Estado descentralizado que funciona a varios niveles locales. Mientras más locales sean las instituciones, por lo tanto, mayor será la eficacia que tengan para contener los conflictos o antagonismos que están llamadas a mediar. En este sentido, hay cierta confluencia a pensar la importancia de cierto conocimiento de lo local y de la descentralización como técnica para aplicar ese conocimiento. En Zavaleta, a pesar de que existe un énfasis similar en el conocimiento local, la centralidad del Estado no es cuestionada pues, como vimos, hay una idea de que el Estado es también el resultado del proceso de auto-determinación de la masa; en otras palabras, el Estado surge como auto-trascendencia del auto-conocimiento de la masa. Esto supone que, cuando la masa ya se conoce a sí misma, el Estado que surge de ella tiene como contenido ese conocimiento local o auto-conocimiento.

Tenemos en este sentido, dos propuestas para evitar aquello que designamos como la indiferenciación introducida por la modernidad. Debemos insistir, por lo tanto, en el hecho de que ambos pensadores buscan dar cuenta de ese proceso de pérdida de las diferencias. Esto nos parece importante pues nos permite postular una preocupación común que podríamos extender a otros pensadores en futuros estudios. Además, la importancia que se le da a esta temática puede ser también una prueba de cierto conservadurismo en ambos autores; conservadurismo en el sentido preciso de que tratan de resolver el problema que representa la indiferenciación creciente que trae consigo la modernidad. Una actitud que no fuera conservadora sería la de promover el desarrollo de esas fuerzas indiferenciadoras sin ningún temor por las consecuencias que podrían traer. Aquí ambos autores son ambiguos: Zavaleta parece desear el desarrollo de un capitalismo en el que exista plenamente un individualismo homogeneizador de la población boliviana. Para conseguir ese grado de homogeneización sería menester postular la necesidad de desarrollar el capitalismo y

la modernidad a un grado aún mayor del que se han desarrollado en Bolivia. Pero el precio a pagar por ello sería precisamente la pérdida creciente del núcleo poblacional que le da carácter a lo nacional, según la misma lectura de Zavaleta (como vimos, su concepción del proletariado minero como clase nacional está vinculada con la noción de que lo más nacional en Bolivia es la población indígena). Comenzamos a percibir, por lo tanto, otra instancia del mismo *dobles vínculo* que vimos más arriba y que parece afectar al mismo autor que lo describe:¹⁹¹ hay una conminación a integrarse al orden global, imitándolo, es decir, deviniendo más moderno y capitalista y, al mismo tiempo, una obligación de defender lo más nacional y su proyecto estatal de poder.

Esta paradoja también le ocurre a Mansilla cuando postula un preconsciente colectivo que es conservador en la sociedad boliviana. Una vez más, hay aspectos que nos hacen pensar que el mismo autor encaja en su diagnóstico. Otros aspectos, sin embargo, nos hacen pensar más en una situación paradójica, parte del mismo *dobles vínculo*. Por un lado, hay una conminación a imitar la democratización liberal y pluralista del ámbito internacional y, al mismo tiempo, una proscripción por buscar formas de conservar aquello que él mismo parece tener en la más alta estima (el valor de lo bello, la familia, las jerarquías, un polo aristocrático de identificación popular, etc.). En ambos casos, surge un esfuerzo por explicar esta doble pulsión, esta tensión que parece tener que ver con una estructura mental esquizoide o con una tendencia masoquista, suicida. Uno parece

¹⁹¹ Éste es otro de los puntos centrales en la tesis de Hugo Rodas Morales. La última sección trata de demostrar cómo Zavaleta estaba incluido en el diagnóstico “conservador” que hizo de la sociedad boliviana al postular el concepto de *paradoja señorial*. Estas son las confusas palabras que usa Rodas Morales para dar cuenta de esta idea: “A diferencia de lúcidos escritores burgueses como Mann, cuya mirada mantenía ambiguas las contradicciones sociales rechazando su armonización, el Zavaleta maduro no asumió lo último: su ‘antipatiñismo’ de juventud terminó sirviendo a un ideologuema de grupo que renunciaba a la Revolución (el ‘nacionalismo revolucionario’) y los antagonismos sociales reales se diluyeron en la postulación de un ‘pacto social’ bajo el horizonte burgués de lo nacional-popular; esta impotencia política personal concluyó en un individualismo monádico” (444).

estar obligado a amar y defender lo que odia y a impedir lo que más desea. A este tipo de subjetividad contradictoria, la teoría mimética la postula como universal, por corresponder a la forma del deseo que propone. Es la estructura imitativa del deseo la que provocaría paradojas similares; ésa es la estructura que la teoría mimética y el análisis de nuestros autores nos ayudan a comprender de un modo un poco más preciso, concreto y terrenal, que lo que propone la dialéctica hegeliana con sus estructuras de negación.

Mucho de lo que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo tiene que ver precisamente con la estructura de *doble vínculo* en la que se embarca el deseo por su naturaleza misma. Por ejemplo, nos pareció encontrar en la forma en que Zavaleta se obsesiona con la cuestión nacional una forma de expresión de la centralidad a la que conduce la oscilación extrema del doble vínculo. En lugar de pensarse a sí mismo como en el centro de todas las miradas y preocupaciones es a su nación de origen a la que concibe de ese modo. La excepcionalidad de Bolivia en términos positivos y negativos en Zavaleta tendría que ver directamente con esa oscilación que introduce el doble vínculo del deseo mimético: por un lado, se enorgullece de la diferencia específica del retraso de su país; por el otro, se avergüenza por las clases sociales que permiten que ese retraso se perpetúe eternamente. A través de la nación parecería experimentar lo que la teoría mimética atribuye al sujeto del deseo: cuando se cree cerca de sus modelos, se exalta y cuando se cree alejado de ellos, se deprime. Esta oscilación debida al doble vínculo nos permite entender, pues, la aparición de afirmaciones extremas en su obra; afirmaciones que tienen que ver con la excepcionalidad que le atribuye a Bolivia, ya sea en términos positivos o negativos. Daría la impresión de que Bolivia es al mismo tiempo el mejor país del mundo (por sus clases nacionales y sobre todo por su clase minera) y el peor país del mundo (por su oligarquía, su semi-burguesía y su clase media). En Mansilla, también encontramos una oscilación similar a partir de un pasaje en

el que admite haber codiciado un papel de mandatario en su propio país. Ese deseo nos permitió imaginar que había también una suerte de oscilación de doble vínculo: orgullo cuando se trata de gobernar el país del que, de otro modo, uno se avergüenza. Mansilla demostraría mucho orgullo cuando se trata de hablar de las soluciones idóneas que tiene pergeñadas para un país cuyas falencias principales percibe de forma perfecta y, al mismo tiempo, una profunda vergüenza porque tiene esos sentimientos de pertenencia y hasta posesión por ese miserable país.

En el capítulo 4 vimos las relaciones entre los actores sociales postulados por nuestros autores y la orientación de la sociedad hacia su mejor funcionamiento. De este modo, Zavaleta pondría al proletariado minero en el lugar de lo sagrado al vincularlo con sus raíces indígenas y al mismo tiempo desvinculándolo de cualquier ligazón con un mundo tradicional (*Obra* Tomo II 653), de obligaciones recíprocas. Esta ambivalencia, o situación de entre-dos-mundos, confirmaría el hecho de que Zavaleta coloca al obrero en el sitio de lo sagrado, es decir, en el lugar de la divinidad positiva. No extrañaría, en ese sentido, que le otorgue al mismo tiempo el valor supremo de héroe de la nacionalidad, al postular su protagonismo en la revolución socialista que debería modernizar de una vez por todas al país y, al mismo tiempo, le haga cargar las culpas por los fracasos históricos de los momentos en que se pudo alcanzar esa meta. En Mansilla, de modo similar, el sector aristocrático actuaría como una especie de suplemento a la sociedad para que ésta pueda reconocerse con orgullo en una instancia externa que no permitiría la envidia. De esta manera, a pesar de la vigencia del modo democrático de funcionamiento de la política, el polo aristocrático serviría de polo de identificación positiva para la población.

En ambos casos, tratamos de establecer la relación paradójica entre las propuestas de igualdad y las propuestas de jerarquías como propuestas que tienden a ser iguales, equivalentes. En este sentido, nos pareció que el principio explicativo que propone Dupuy de las jerarquías

enredadas nos daba una posibilidad de comprender cómo ambas situaciones pueden terminar confluyendo en una misma. La razón de todo esto puede resumirse en el hecho de que la sociedad necesita siempre una exteriorización de sí misma para funcionar según el esquema de Dupuy. En otras palabras, la sociedad no puede funcionar de forma puramente inmanente porque cae en una creciente indiferenciación que no es sino una violencia que amenaza con destruirla. Dupuy explica esto en la segunda parte de un artículo dedicado a las jerarquías enredadas. Se trata de una parte en la que está comentando cómo la *voluntad general* de Rousseau es una estrategia para evitar que los individuos de una sociedad estén sujetos al poder de otro individuo.

De esta manera, “it should be understood that this [la propuesta de una sumisión a la totalidad del grupo] is a mere trick, the purpose of which is to ward off the danger that Rousseau considers as the root of all evils: the subordination of men to their fellow creatures. As long as men depend on law, they do not depend on their peers, and therefore they are free” (“Shaking” 140). Esta necesidad de no hacer depender a los seres humanos de sus pares estaría detrás del postulado de una distancia entre la sociedad y sí misma, como aquello que le permite funcionar sin recaer en la violencia auto-destructora. De ahí que “[t]he paradoxical necessity of this hierarchic distance of the social from itself is so deeply felt by Rousseau that he is at times ready to sacrifice democracy to it” (141). Y en un pie de página, Dupuy precisa la forma en que esta imposibilidad ha sido pensada en términos de la historia política: “Rousseau expresses here the vacillation of modern political thought which has never ceased to oscillate between the people and the Prince. If he confines himself to these extremes it is because only there is it possible to envisage society as being exterior to itself: either in the form of an ‘inflexible’ general will or in that of a distant and arbitrary despot” (141).

¿No encontramos acaso una situación similar en los postulados de Zavaleta de un proletariado que funja como distancia cognitiva entre la masa o entre la sociedad civil y sí misma? ¿Y no es exactamente el anverso de esa situación el hecho de que el Estado y el polo caudillístico y señorial sean una necesidad ante la ausencia del desarrollo de la autodeterminación de las masas? ¿No es la misma oscilación que Dupuy encuentra en Rousseau, una entre el polo autoritario del Estado y la auto-referencia de la masa a sí misma? ¿Y no podríamos extender esta situación a los polos que también rigen en Mansilla, la necesidad de mantener una aristocracia simbólica al mismo tiempo que se refuerza la democracia y el liberalismo individualista en la sociedad? En otras palabras, ¿no está Mansilla proponiendo una sociedad con una identificación que le da esa distancia de la que habla Dupuy por medio de lo aristocrático y, al mismo tiempo, afirmando que lo mejor para la sociedad es también el desarrollo del individualismo liberal? Nos pareció encontrar precisamente esta indecidibilidad en los desarrollos que hace Zavaleta del Estado y sus aparentes equivalencias con la sociedad civil en caso de óptimo social, así como con la democracia y el ejército. La duplicidad de todos estos elementos y el hecho de que a todos los niveles hayamos encontrado un funcionamiento sacrificial, es decir, persecutorio y de acoso entre ese centro de poder y los grupos, individuos y masa, que lo rodean, nos hizo pensar que el problema seguía siendo el de la incapacidad de dar cuenta del funcionamiento social sin una distancia que imponga una brecha entre la sociedad y sí misma. Esta auto-trascendencia o inmanencia pura es la que estaría también en juego en la dicotomía entre masa y Estado.

Si todo esto es cierto, entonces, un último vínculo que podríamos desarrollar entre lo que analizamos y lo que venimos diciendo aquí es que la preocupación central de nuestros autores podría resumirse en torno a las ideas de orden y de desorden en la sociedad que analizan. Así, la cuestión de los polos en los que el orden se confirma y sus valores de identidad, o el esfuerzo por

asir las maneras en que la indiferenciación suprema es también el momento de mayor identidad, tendrían todas que ver con la preocupación por establecer los criterios y parámetros del orden en una sociedad. Este problema tendría que ver con lo que Dupuy llama la ambivalencia de lo social: la imposibilidad de pensar la sociedad fuera de una auto-trascendencia que la sintetice, el Estado, o de una pura inmanencia que la exprese, la multitud, la masa, la democracia. Podríamos de este modo entender cómo se ordenan u organizan los conceptos que hemos ido revisando en función de estas categorías del orden y el desorden y del principio según el cual no se puede escapar a esta doble determinación o doble vínculo del pensamiento social.

La Revolución del 52 sería, entonces, un momento en el que se inicia un nuevo ordenamiento o desorden social, el principio ambivalente que contiene ambos rasgos en la medida en que se expresará como organización estatal y anulación del Estado oligárquico que lo antecedió. La violencia suprema dentro de ese proceso, como vimos en Zavaleta con la figura del Lumpen, es la que se encarga de realizar el momento álgido de la revolución, es decir, el momento de la violencia que podría devolver la paz a la sociedad. Mansilla, en cambio, prefiere el refugio familiar, la nostalgia por el orden oligárquico y liberal anterior en el que todavía tenía privilegios. Esas leyes que son privadas son las que rigen las diferencias antiguas que ahora caen en desorden. Mientras que Zavaleta parece estar más interesado en lo que pasa del lado de la pura inmanencia societal, Mansilla se interesa en la forma en que las trascendencias antiguas, las leyes que regían el viejo orden, se van deshaciendo. Ahora bien, esto no significa que Zavaleta sea el autor de la pura inmanencia y Mansilla el autor de la ley y el Estado; todo parecería indicar lo contrario. Lo que ocurriría es que la contraparte de la inclinación de Zavaleta por el pensamiento de la inmanencia social estaría en su reflexión sobre el polo estatal de lo nacional. Por su lado, la contraparte del conservadurismo de la ley en Mansilla estaría en su lado individualista liberal. Los

dos polos no dejarían entonces de ofrecerse como soluciones para pensar lo social, ya sea como orden o como desorden. Pero sería errado sacar conclusiones sobre las orientaciones políticas y los deseos o análisis que enfatizan más el orden que el desorden o viceversa. En cualquier caso, más parecería existir una confusión a este nivel, en el hecho de que el principio del orden y del desorden sean uno solo o no exista una solución de continuidad entre ambos principios.

La paradoja señorial y el carácter conservador vendrían por su parte a intentar dar cuenta de esas regresiones cíclicas y casi rituales a nivel más particular. Debería existir algo, una herencia cultural, que no permite que se asienten bien los principios progresistas de los sectores avanzados. Parte del problema sería que precisamente esos sectores supuestamente avanzados están también inmersos en ese tipo de comportamientos y los reproducen constantemente. Ni el modelo de irradiación como imitación de la clase obrera, ni los avances de los sectores empresariales y autonomistas del Oriente boliviano tendrían la capacidad de transformar esos comportamientos que parecen heredados de una doble tradición y un doble apego constitutivo a lo pre-moderno. Sin embargo, no deja de ser interesante que en esos principios mismos del retraso y el conservadurismo se encuentren las bases de la futura democratización. Es la consecución de lo Nacional-popular lo que tendría lugar en caso de salir del modelo de lo señorial, es decir, la auto-determinación de la masa se dice de una liberación creciente de lo señorial, aunque tiene en sí misma la posibilidad de las regresiones que son ya una costumbre. Queda, por lo tanto, la visión de cierta ciclicidad, es decir, de un comportamiento que mejor se reflejaría en función de supuestos ciclos.

La visión de una sociedad que funciona en base a ciclos de comportamiento no nos debería dejar sin recordar la noción del ritual en la teoría mimética. Los rituales son, como sabemos, las proto-formas de toda institución social, el sitio donde se preservan, observan y subvierten las leyes y el orden de la sociedad en vistas de reforzarlos y de reformarlos. Así, en la visión de nuestros

autores, se podría decir que la ritualidad de la sociedad es una forma de institucionalizar los antagonismos, de contener las violencias. Volveríamos a encontrarnos con una noción astronómica de la revolución como un cierto desorden necesario cada cierto tiempo para confirmar el orden previo o para modificarlo en algo y darle vigencia. El carácter ritual del comportamiento social según la concepción de nuestros autores se orientaría hacia un tipo de conservadurismo necesario que siempre requiere un regreso a un estado de normalidad que tiene que ver con una recuperación del orden previo para garantizar, aunque sea una base mínima de orden. Ésta es también la idea que parece hacerse Álvaro García Linera del funcionamiento de la sociedad boliviana cuando habla de ciclos rebeldes y de repliegue. Encontramos esta descripción en el opúsculo *Las tensiones creativas de la revolución* (41-62). Aquí se nos explica cómo todo ciclo de movilización social obedece a ciertas etapas que se pueden constatar de forma generalizada. En tanto que ciclos, estos momentos reproducen ciertas formas que se pueden clasificar como etapas dentro de cada repetición. De esta manera, existiría un momento en el que la población, que antes había ingresado en un devenir-rebelde o revolucionario, pasa a un momento de repliegue: “Y esta tercera etapa, la descendente, estará a su vez signada por la tensión entre la consolidación institucionalizada de las demandas universales y generales del bloque social-revolucionario, y la fragmentación corporativista, sectorialista del bloque popular, a partir de la cual a la larga podría rearticularse un nuevo bloque conservador de derecha”. (47) Se trataría del momento en que los grupos anteriormente progresistas buscan ahora proteger los derechos que han ganado con sus diferentes formas de manifestación y participación en la política. Momento que podría ser visto como conservador o señorial.

Para terminar, dos constataciones más sobre lo que intentamos desarrollar en este trabajo. Primero, una investigación que se podría proyectar sería el de sistematizar la obra de Zavaleta en

función de la categoría de imitación. En efecto, nos parece que se podría encontrar un eje transversal de comprensión de cómo concibe la influencia de los sectores sociales o su incapacidad para influir en los otros sectores sociales. Así, la diferencia entre la centralidad proletaria y su capacidad para irradiar y la clase media y su ambivalencia imitativa podría encontrarse precisamente en su relación con la facultad imitativa y, sobre todo, imitativa del deseo. La clase obrera, segura de sí misma, no podría imponerse como modelo imitativo para el resto de la sociedad por alguna razón en particular. Por otro lado, la formación de una intersubjetividad desde las bases también dependería de cierta imitación en las convicciones democráticas y la orientación del deseo. Por último, estas orientaciones democráticas del deseo verían su fracaso en las tendencias a jerarquizar las cosas que provienen del lado señorial de la herencia cultural. Pero la imitación de lo señorial ya no sería parte de un comportamiento particularísimo de una sociedad atrasada, sino sería el resultado estructural de una falta de institucionalidad anónima en la que se pierdan realmente las diferenciaciones pre-modernas.

Concluyamos, sin embargo, dentro de un tono pesimista. La teoría mimética queda definitivamente corta para expresar algo de la realidad de los pueblos abigarrados de Latinoamérica. Es una teoría demasiado eurocéntrica y afincada en Occidente como para deshacerse de sus prejuicios y aceptar abiertamente la posibilidad de existencia del otro. Esa otredad es la que existe en las sociedades abigarradas. Hay una ineficiencia clara de la teoría mimética para acercarse a elementos concretos y eso tiene que ver con el mero hecho de que es una teoría más. En otras palabras, está construida en términos abstractos y generales y es difícil acercarla a hechos concretos porque es necesario mantener los supuestos de la teoría vigentes. Sin embargo, muchas veces el material no encaja con la teoría y es por eso que ésta queda corta, incapaz de ampliarse para comprender las novedades que le da el material que está trabajando. En

muchos casos, pues, nos vimos obligados a simplificar las teorías de nuestros autores porque nos pareció que iba a ser posible encuadrar la teoría mimética a esos elementos. Esto hizo que perdiéramos muchos matices y parte de la complejidad de trabajar con obras completas. Y es que los autores cambian en sus pensamientos, opiniones, convicciones y formas de ser y esos cambios son los que hacen a su complejidad.

La teoría mimética, en cambio, es un método reductivo que busca quitar las diferencias y complejidades por la urgencia que existe en el fondo de su concepción de la historia. En este caso no habría tiempo que perder porque vivimos en tiempos de urgencia. En tales circunstancias, habría que hacer una simplificación de todo, un corte al estilo de la navaja de Ockham. Ése es el único terreno donde creemos que hemos encontrado algunos logros importantes: las reducciones y acercamientos de las teorías de la crisis a la indiferenciación; de la idea del doble poder al momento de los dobles; de la sacralización o expulsión de algunos actores sociales al registro de lo sagrado, es decir, de la ambivalencia; de la figuración de formas de violencia sagrada que sean más violentas que la que trae el capitalismo y su constante estado de crisis. Son esos acercamientos posibles los que más nos parecen rescatables, aunque no coincidan de la forma más perfecta con las ideas expresadas por nuestros autores. Creemos que, sin esas simplificaciones necesarias, sería muy difícil acercar la complejidad y sinuosidad de los pensamientos de Zavaleta y Mansilla de una teoría que se quiere sólidamente monolítica como es la teoría mimética.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Theodor. *Minima moralia: reflexiones desde la vida dañada*. Madrid: Taurus, 2003.
- Albó, Xavier. *La paradoja aymara: solidaridad y faccionalismo*. La Paz: CIPCA, 1977.
- Anderson, Benedict. *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Anderson, Perry. *Spectrum*. London/New York: Verso, 2005.
- Andrade, Gabriel. *La crítica literaria de René Girard*. Mérida: Universidad de Zulia, Ediciones del Vice Rectorado académico, 2007.
- Anspach, Mark. *A charge de revanche: figures élémentaires de la réciprocité*. Paris: Editions du Seuil, 2002.
- Antezana, Luis H. *La diversidad social en Zavaleta Mercado*. La Paz: Cebem, 1991.
- . "Zavaleta leyendo Felipe Delgado". Aguiluz Ibargüen, Maya & Norma de los Ríos Méndez (coord.). *René Zavaleta Mercado. Ensayos, testimonios y re-visiones*. México D.F.: FLACSO, 2006: 163-70.
- Bandera, Cesáreo. *The sacred game: the role of the sacred in the genesis of modern literary fiction*. University Park, Pa: Pennsylvania State University Press, 1994.
- . "Separating the Human from the Divine". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 1 (Spring 1994): 73-90.
- . *The humble story of Don Quixote: reflections on the birth of the modern novel*. Washington D.C.: Catholic University of America Press, 2006.
- Bautista, Rafael. *Descolonización de la política. Introducción a una política comunitaria*. La Paz: Plural, 2014.
- Beasley-Murray, Jon. *Posthegemony: political theory and Latin America*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2010.
- Bello, Andrés. "Alocución a la poesía". (1823). Emilio Carrilla (comp.). *Poesía de la independencia*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- . "Agricultura de la zona tórrida". (1826). Emilio Carrilla (comp.). *Poesía de la independencia*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1979.
- Bergland, Renée. *The national uncanny*. Hannover: University Press of New England, 2000.

- Berreby, David. *Us and them: understanding your tribal mind*. New York: Little, Brown and Co., 2005.
- Beverley, John. *Against literature*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- . *Subalternidad y representación: debates en teoría cultural*. Madrid: Iberoamericana, 2004.
- Bhabha, Homi. *The location of culture*. London: Routledge, 1994.
- Bobbio, Norberto. *Left and right. The significance of a Political Distinction*. Chicago: The University of Chicago Press, 1996.
- Claros, Luis. *Traumas e ilusiones. El “mestizaje” en el pensamiento boliviano contemporáneo*. La Paz: CIDES-UMSA, 2016.
- . *Colonialidad y violencias cognitivas. Ensayos político-epistemológicos*. La Paz: Muela del Diablo, 2011.
- Cymerman, Claude & Claude Fell. *Histoire de la littérature hispano-américaine de 1940 á nos jours*. Paris : Nathan, 1997.
- Churata, Gamaliel. *El pez de oro*. La Paz: Editorial Canata, 1957.
- . *Resurrección de los muertos : alfabeto del incognoscible*. Puno : Universidad Nacional del Altiplano, 2013.
- D’Souza, Dinesh. *America: Imagine a world without her*. Washington, D.C: Regnery publishing, 2014.
- Deleuze, Gilles. “What is the Creative Act?”. Lotringer, Sylvere y Sande Cohen. *French theory in America*. New York/London: Routledge, 2001.
- . *Desert island and other texts (1953-1974)*. Cambridge, Mass/London: Semiotext(e), 2003.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari. *Mille plateaux*. Paris: Editions de Minuit, 1980.
- . *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos, 2012.
- Dubois, W. E. B. *The souls of the black folk*. New York: Gramercy books, 1994.
- Douzinas, Costas & Slavoj Žižek eds. *The idea of communism*. London; New York: Verso, 2010.
- Dunkerley, James. *Rebelión en las venas*. La Paz: Editorial Quipus, 1987.
- Dumouchel, Paul & Jean-Pierre Dupuy. *L’enfer des choses*. París: Seuil, 1979.
- Dumouchel, Paul. *Émotions. Essai sur le corps et le social*. Paris : Empêcheurs de penser en rond, 1995.

- . *Le sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*. Paris: Flammarion/ARM, 2011.
- Dupuy, Jean-Pierre. *Ordres et desordres. Enquete sur un nouveau paradigme*. París: Editions du Seuil, 1982.
- . . “The self-deconstruction of the Liberal Order”. *Contagion: Journal of violence, mimesis, and culture* 2 (Spring 1995): 1-16.
- . *El sacrificio y la envidia*. Barcelona: Gedisa, 1992.
- . *Introduction aux sciences sociales*. Paris: Ellipses, 1992.
- Dussel, Enrique & Eduardo Mendieta & Carmen Bohórquez eds. *El pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y latino (1300-2000)*. México D.F : CREAL/Siglo Veintiuno Editores, 2009.
- Dussel, Enrique. *Metáforas teológicas de Marx*. Estella, Navarra : Verbo Divino, 1993.
- Engels, Federico & Carlos Marx. *Manifiesto comunista*. Monte Ávila Editores, 2007.
- Fanon, Frantz. *Piel negra, máscaras blancas*. Buenos Aires: Abraxas, 1973.
- Farneti, Roberto. *Mimetic politics: dyadic patterns in global politics*. East Lansing: Michigan State Univeristy Press, 2015.
- Fernández Bravo, Álvaro. *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*. Buenos Aires: Manantial, 2000.
- Field Jr., Thomas C. *Minas, balas y gringos. Bolivia y la Alianza para el progreso en la era de Kennedy*. La Paz: CIS, 2016.
- Foster-Wallace, David. *Infinite Jest*. New York/Boston/London: Back Bay Books, 2016.
- Galli, Carlo. *Political spaces and global war*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010.
- García Linera, Álvaro et al. *El retorno de la Bolivia plebeya*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2000.
- . *Memorias de octubre*. La Paz: Muela del Diablo Editores, 2004.
- García Linera, Álvaro. *Forma valor y forma comunidad. Aproximación teórica-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden el ayllu universal*. La Paz: CLACSO/Muela del diablo editores/Comuna, 2009.
- . *Geopolítica de la amazonía. Poder hacendal-patrimonial y acumulación capitalista*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2012.

- . *Identidad Boliviana. Nación, mestizaje y plurinacionalidad*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional, 2014.
- Gauchet, Marcel. *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*. Paris: Gallimard, 1985.
- Gellner, Ernest. *Naciones y nacionalismos*. Madrid: Alianza Editorial, 2001.
- Gil, Mauricio. *Zavaleta Mercado. Ensayo de biografía intelectual*. Tesis de grado. Cochabamba: UCB, 1994.
- . *Hegemonía, campo intelectual e inconsciente político*. Tesis de Grado. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México, 2011.
- Girard, René. *Des choses caches depuis la fondation du monde*. París: Grasset, 1978.
- . *Mentira romántica y verdad novelesca*. Barcelona: Anagrama, 1985.
- . *La ruta antigua de los hombres perversos*. Barcelona: Anagrama, 1989.
- . *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama, 1995.
- . *Veo a Satán caer como un relámpago*. Barcelona: Anagrama, 2002.
- . “Les appartenances”. Domenica Mazzù (dir.). *Politiques de Caïn*. Paris: Desclée de Brouwer, 2004.
- . *Achever Clausewitz*. Paris: Flammarion, 2011.
- . *The one by whom scandal comes*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- . *When these things begin*. East Lansing: Michigan State University Press, 2014.
- Gramsci, Antonio. *Selections from the prison notebooks*. New York: International publishers, 2012.
- Grindle, Merilee & Pilar Domingo eds. *Proclaiming revolution: Bolivia in comparative perspective*. London: Institute of Latin American Studies, 2003.
- Grivois, Henri. “Adolescence, Indifferentiation, and the Onset of Psychosis”. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 6 (1999): 104-121.
- Gutiérrez, Raquel et al. *Democratizaciones plebeyas*. La Paz: Muela del Diablo, 2002.
- Hamerton-Kelly, Robert. *Violent origins. Ritual killing and cultural formation*. Stanford, California: Stanford University Press, 1987.
- Herlinghaus, Hermann & Monika Wakter eds. *Posmodernidad en la periferia: enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*. Berlin: Langer Verlag, 1994.

- Hirschman, Albert. *Retóricas de la intransigencia*. México D. F: Fondo de Cultura Económica, 1991.
- Huntington, Samuel. *El orden político en las sociedades en cambio*. Barcelona: Paidós, 1997.
- Jameson, Fredric. *The political unconscious*. London & New York: Routledge, 1983.
- . *La estética geopolítica: cine y espacio en el sistema mundial*. Barcelona: Paidós, 1995.
- Jauregui, Carlos. *Canibalia. Canibalismo, calibanismo, antropofagia cultural y consumo en América Latina*. Madrid: Iberoamericana Vervuert, 2008.
- Kirwan, Michael. *Discovering Girard*. London: Danton, Longman and Todd, 2004.
- Kitzmüller, Erich. "Economy as a victimizing mechanism". *Contagion: journal of Violence, Mimesis and culture* 2 (Spring 1995): 17-38.
- Kopenawa, Davi. *The falling sky: words of a Yanomami Shaman*. Cambridge, Mass: the Belknap Press of Harvard University Press, 2013.
- Kurz, Robert. "El fin de la política". *Scribd*. WEB. <https://www.scribd.com/document/131534985/Kurz-Robert-El-Fin-de-La-Politica-Robert-Kurz>. Accedido en 1ero de febrero de 2017.
- Laclau, Ernesto & Chantal Mouffe. *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Larson, Brooke. *Pedagogía nacional, resistencia andina y lucha por la cultura pública: Bolivia, 1900-1930*. La Paz: Postgrado en Ciencias de Desarrollo, UMSA, CIDES, 2007.
- Layme Pairumani, Félix. *Diccionario bilingüe aymara castellano*. El Alto: Consejo Educativo Aymara, 2004.
- Lenin, Vladimir. *El Estado y la revolución*. Madrid: Fundación Federico Engels, 2009.
- Libet, Benjamin. "Do we have free will?". *Journal of Consciousness Studies* 6. 8-9: 1999. 47-57.
- Lima, Lezama. *La expresión americana*. Madrid: Alianza Editorial, 1969.
- Lund, Joshua. "Poetics of paramilitarism". *Revista Hispánica Moderna* 6. 64 1: 2011. 61-67.
- Mainwaring, Scott & Aníbal Pérez-Liñán. *Democracies and dictatorships in Latin America: Emergence, survival, and fall*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 2013.
- Malloy, James. *Bolivia: the uncompleted revolution*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1970.

- Mamani, Pablo. et al. “¿Por qué pensar fuera de los marcos de izquierda y derecha? Reflexión crítica desde Qullasuyu/Bolivia”. *Palabras para tejernos, resistir y transformar en la época que estamos viviendo*. Cochabamba: Textos Rebeldes, 2011. 171-202.
- Mansilla, H. C. F. *La limitación del conocimiento científico*. La Paz: Editorial Universitaria, 1976.
- . *Der Südamerikanische Reformismus*. Rheinstetten: Schindele, 1977.
- . *Laberinto de desilusiones*. La Paz: Los amigos del Libro, 1983.
- . *Modernización y progreso en cuestionamiento*. La Paz: UMSA, 1984.
- . *Opandamoiral*. La Paz: Edición personal, 1992.
- . *La identidad social y el rol político del sindicalismo boliviano*. La Paz: CEBEM, 1993.
- . *La empresa privada boliviana y el proceso de democratización*. La Paz: Fundación Milenio, 1994.
- . *Espíritu crítico y nostalgia aristocrática*. La Paz: CIMA, 1999.
- . *La crisis de la identidad nacional y la cultura política*. La Paz: CIMA, 2006.
- . *Aspectos rescatables del mundo premoderno*. Santa Cruz: Editorial El País, 2007.
- . *Problemas de la autonomía en el Oriente boliviano*. Santa Cruz: Editorial El País, 2007.
- . *Teoría crítica, medio ambiente y autoritarismo*. Santa Cruz: Editorial El País, 2008.
- . *Memorias razonadas de un escritor perplejo*. Tomo I. Santa Cruz: Editorial El País, 2009.
- . *El Carácter conservador de la nación boliviana*. Santa Cruz: Editorial El País, 2010.
- . *Una mirada crítica sobre el indianismo y la descolonización*. La Paz: Rincón Ediciones, 2014.
- . *Una mirada crítica sobre la obra de René Zavaleta Mercado*. La Paz: Rincón ediciones, 2015.
- Marx, Karl. *Escritos de juventud*. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- . “Reflections of a Young Man on the choice of a profession”. [Web] *Marx and Engels archive*. Último acceso e 12-28-2016: <http://marxists.anu.edu.au/archive/marx/works/1837-pre/marx/1835-ref.htm>
- Meltzoff, Andrew. “Infant imitation and memory: Nine-month-olds in immediate and deferred tests”. *Child development* 59. 1 (1988), 217-225.
- Michael, George. *The enemy of my enemy: the alarming convergence of militant Islam and the extreme right*. Lawrence, Kan: University of Kansas, 2006.

- Mignolo, Walter. *La idea de América Latina. La herida colonial y opción descolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Ministerio de Relaciones Exteriores. *Vivir bien: mensajes y documentos sobre el Vivir Bien, 1995-2010*. La Paz: Ministerio de Relaciones Exteriores, 2010.
- Molina, Fernando. *Crítica a las ideas políticas de la nueva izquierda*. La paz: Eureka Ediciones, 2003.
- . *La conjura contra el hechicero*. La Paz: Ediciones Pazos Kanki, 2010.
- . *René Zavaleta. I. La etapa nacionalista*. La Paz: Gente común, 2011.
- . *Roberto Prudencio y los otros del bicentenario*. La Paz: Editorial 3600, 2015.
- Monasterios, Elizabeth. "Poéticas del conflicto andino". *Revista iberoamericana* LXXIII. 219 (2007): 487-507.
- . *La vanguardia plebeya del Titikaka*. La Paz: Plural, 2015.
- Moore, Barrington. *Social origins of dictatorship and democracy*. Middlesex: Penguin University Books, 1974.
- Morales, Román. *El mito inmortal: los "Qala Katari": historia genealógica de Juan Evo Morales Ayma, Presidente Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia*. Oruro: UNIK: Latinas editores, 2009.
- Murillo, Mario. *La bala no mata sino el destino: una crónica de la insurrección popular de 1952 en Bolivia*. La Paz: Plural/Piedra Rota, 2012.
- Negri, Antonio et al. *Pensando al mundo desde Bolivia: I Ciclo de Seminarios Internacionales*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. *Generalogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Orléan, André & Michel Aglietta. *La violence de la monnaie*. París: Presses Universitaires de France, 1982.
- Palaver, Wolfgang. "Hobbes and the Katéchon: The secularization of Sacrificial Christianity". *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture* 2 (Spring 1995): 57-74.
- . *René Girard's mimetic theory*. East Lansing: Michigan State University Press, 2013.
- Platt, Tristan. *Estado boliviano y ayllu andino*. La Paz: Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, 2016.
- Queirolo, María del Rosario. *The success of the left in Latin America: untainted parties, market reforms and voting behavior*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2013.

- Quijano, Aníbal. "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". [Web] *Decolonialtranslation.com*. Último acceso 12-28-2016: <http://www.decolonialtranslation.com/espanol/quijano-colonialidad-del-poder.pdf>
- Quintanilla Coro, Victor Hugo. *La colonialidad del Sistema Educativo Plurinacional*. La Paz: AIDES, 2012.
- Rama, Ángel. *La ciudad letrada*. Santiago: Tajamar Editores, 2004.
- Ramos, Julio. *Desencuentros de la modernidad en América Latina: literatura y política en el siglo XIX*. Caracas: El perro y la rana, 2009.
- Reinaga, Fausto. *Tesis india*. La Paz: Ediciones PIB, 1971.
- . *Qué hacer?*. La Paz: Ediciones Comunidad Aumáutica Mundial, 1980.
- Reynolds, Demetrio. *Contra viento y marea: perfil no autorizado de "Evo Presidente"*. Cochabamba: Industria Gráfica "JV" Editora, 2011.
- Rivera, José Eustacio. *La vorágine*. Santiago: Editora Gabriela Mistral, 1976.
- Rivera Cusicanqui, Silvia. "El mito de la pertenencia de Bolivia al 'mundo occidental'. Requiem para un Nacionalismo". Danilo Paz Ballivián. *Medio siglo de la Revolución Nacional de 1952*. La Paz: IDIS, 2003: 64-100.
- . *Oprimidos pero no vencidos*. La Paz: La mirada salvaje, 2010.
- . *Mito y desarrollo en Bolivia. El giro colonial del gobierno del MAS*. La Paz: Plural/Piedra rota, 2014.
- Rocha, João Cezar de Castro. *¿Culturas shakespeareanas? Teoría mimética y América Latina*. Guadalajara: Cátedra Eusebio Kino SJ, 2014.
- Rodas Morales, Hugo. *René Zavaleta Mercado: el nacional-populismo barroco*. La Paz: Plural, 2016.
- Rushkoff, Douglas. *Present shock: when everything happens now*. New York: Current, 2013.
- Sanjinés, Javier. *Mestizaje upside-down: aesthetic politics in modern Bolivia*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 2004.
- Schmitt, Carl. *The concept of the political*. Chicago: The Chicago University Press, 1996.
- Sedgwick, Eve Kosofsky. *Between men. English literature and male homosexual desire*. New York: Columbia University Press, 1985.
- Sivak, Martín. *Jefazo: retrato íntimo de Evo Morales*. Santa Cruz: Editorial El País, 2008.
- Sloterdijk, Peter. *Critique of cinical reason*. Minneapolis: University of Minnesota press, 1987.

- Soruco, Ximena. *La ciudad de los cholos*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, 2011.
- Spedding, Alison. *Descolonización*. La Paz: ISEAT, 2011.
- Suárez, Hugo José. *Bolivia, país rebelde*. Zamora, Michoacán: Colegio de Michoacán, 2007.
- Tapia, Luis. *La producción del conocimiento local*. La Paz: Muela del Diablo/CIDES UMSA, 2002.
- . *El estado de derecho como tiranía*. La Paz: CIDES-UMSA, 2011.
- . *Dialéctica del colonialismo interno*. La Paz: Autodeterminación, 2014.
- Taussig, Michael. *Mimesis and alterity*. New York: Routledge, 1993.
- Temple, Dominique. *El quid pro quo histórico*. La Paz: Ediciones Aruwiwiri, 1997.
- Ticona, Esteban. *Saberes, conocimientos y prácticas anticoloniales del pueblo aymara-quechua en Bolivia*. La Paz: Plural, 2010.
- Trejo, G. (2014) 'The Ballot and the Street: An Electoral Theory of Social Protest in Autocracies'. *Perspectives on Politics* 12(2): 332–352
- Tucker, Robert C. *The Marx-Engels Reader*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1978.
- Vargas, I. Walter. "René Zavaleta Mercado: un retrato intelectual". *Ciencia y cultura*. La Paz: 24, mayo de 2010. 175-191.
- Varoufakis, Yannis. *The global minotaur*. London; New York: Zed Books, 2011.
- Vasconcelos, José. *La raza cósmica*. Heredia: Editorial Fundación UNA, 1999.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *Metafísicas caníbales*. Buenos Aires/Madrid: Katz, 2010.
- Von Vacano, Arturo. *¡Evo!: comentarios sobre Evo, su mundo y otros mundos*. Cochabamba: Grupo editorial Kipus, 2014.
- Wallerstein, Immanuel. "Structural crisis, or why capitalists may no longer find capitalism rewarding". Immanuel Wallerstein et al. *Does capitalism have a future?* New York: Oxford University Press, 2013: 9-35.
- Walsh, Catherine. "Interculturalidad crítica y educación". VV. AA. *Construyendo interculturalidad crítica*. La Paz: III-CAB, 2010.
- Webber, Jeffery. *From rebellion to reform in Bolivia: class struggle, indigenous liberation, and the politics of Evo Morales*. Chicago: Haymarket books, 2011.

White, Hayden. *Metahistory: the historical imagination of nineteenth-century Europe*. Baltimore & London: The Johns Hopkins University Press, 1975.

Williams, Raymond. *Marxismo y literatura*. Barcelona: Ediciones Península, 2000.

Wydra, Harald. *Politics and the sacred*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2015.

Wynter, Sylvia. "Human Being as Noun? Or *Being Human* as Praxis? Towards the Autopoietic Turn/Overtturn: A Manifesto". *Scribd*. WEB. <https://www.scribd.com/doc/237809437/Sylvia-Wynter-The-Autopoietic-Turn>. Accedido en 15 de febrero 2017.

Zavaleta Mercado, René. *Obra completa*. Tomo I: Ensayos 1957-1974. La Paz: Plural, 2012.

---. *Obra completa*. Tomo II: Ensayos 1975-1984. La Paz: Plural, 2013.

---. *Obra completa*. Tomo III: Volumen 1: Notas de prensa 1954-1984. La Paz: Plural, 2015.

---. *Obra completa*. Tomo III: Volumen 2: Otros escritos 1954-1984. La Paz: Plural, 2015.

Žižek, Slavoj. *The metastases of Enjoyment*. London/New York: Verso, 1994.

---. *Mirando al sesgo*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

---. *El sublime objeto de la ideología*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno Editores, 2003.

---. *In defense of lost causes*. London; New York: Verso, 2008.

---. *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*. Barcelona: Paidós, 2009.

---. *The year of living dangerously*. London; New York: Verso, 2012.